Philosophie

Über das Verhältnis Hartmanns zu Hegel · und Schopenhauer ·

DISSERTATION

zur Erwerbung der Doktorwürde der hohen philosophischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster

vorgelegt von

JOHANNES GRUBICH

Referent: Herr Prof. Dr. E. MEUMANN.

FRITZ ECKARDT VERLAG ·:· LEIPZIG 1908

Digitized by the Internet Archive
in 2017 with funding from
University of Illinois Urbana-Champaign Alternates

https://archive.org/details/uberdasverhaltni00grub

193
H25Yg

Meinem hochverehrten Lehrer

Herrn Professor Dr. E. MEUMANN

in Dankbarkeit gewidmet

P 40123

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einleitung 1

Hartmann und der Panlogismus.

1. Die Entäußerung der Idee zur Natur bei Hegel . . 8
2. Das Individuationsproblem 19
3. Über die Hartmannsche Kritik der Hegelschen Entwickelung 23
4. Über die dialektische Methode 27
5. Idee und Wirklichkeit 33

Hartmann und Schopenhauer.

1. Der subjektive Idealismus 41
2. Der Materialismus 42
3. Der subjektive Idealismus und die Ideenlehre . . . 44
4. Das phänomenale und das absolute Subjekt 47
5. Idee und Wille 52
6. Wille und Idee bei Hartmann im Verhältnis zu ihren Vorbildern 54

Die beiden Prinzipe in ihrer Vereinigung bei Hartmann 58

Schlußbetrachtung 67

Einleitung.

Am 5. Juni 1906 hat Eduard von Hartmann in Berlin sein arbeitsreiches Leben beschlossen. Sein Werk gehört nunmehr der Geschichte an, die jetzt die Schöpfung dieses Denkers in den entsprechenden historischen Zusammenhang einzureihen und die Quellen darzulegen hat.

Schon bei Lebzeiten des Philosophen gingen die Ansichten der wissenschaftlichen Beurteiler seines Systems weit auseinander. Während einerseits die Fachphilosophie sich fast geschlossen vor Hartmann zurückzog und seiner Philosophie den Stempel des Dilettantismus aufzudrücken suchte, gelang es ihm andrerseits doch, namentlich im Kreise der Schopenhauergemeinde, Beifall und Anerkennung zu finden und eine Anhängerschaft von jüngeren Gelehrten, deren Gedanken sich in ähnlicher Richtung bewegten, um sich zu sammeln. (Bahnsen, Frauenstädt u. a.).

Auch vom Publikum, das philosophische Schriften liest, wurde ihm eine ungleichmäßige Schätzung zuteil. Trotz vieler Mängel fand sein Jugendwerk, die Philosophie des Unbewußten, eine begeisterte Aufnahme und erlebte nacheinander in vielen tausend Exemplaren zehn Auflagen. Später wandte sich die Gunst des Publikums von ihm ab, und seine letzten, viel gediegeneren Werke wurden kaum noch gelesen. Der Grund davon wird in dem Systeme Hartmanns selbst zu suchen sein. Wer die Philosophie des Unbewußten gründlich durchdenkt, der wird erstaunen über die harten Widersprüche, in die sich der Verfasser fortwährend verwickelt, über die an die Platonischen Mythen erinnernde Lösung mancher Probleme, z. B. die Erklärung der Bewußtseinsentstehung,

über die romanhafte Darstellung der Metaphysik. Namentlich könnte diese Disziplin in ihrer Hartmannschen Fassung bei skeptischen Gemütern leicht in den Ruf der Begriffsdichtung kommen. Man wird unschwer bemerken, daß manche Begriffe, z. B. der des Unbewußten, absichtlich so wenig scharf fixiert sind, um nur möglichst viel hineinstopfen und nach Bedarf daraus hervorholen zu können. Außerdem finden sich Zirkelbeweise und Erschleichungen in großer Zahl.

Als Ursache dieser Mängel ergibt sich der Fundamentalirrtum, den HARTMANN auf dem Titelblatt seiner Philosophie des Unbewußten als Motto ausgesprochen hat: „Spekulative Resultate nach induktiv-naturwissenschaftlicher Methode." Der Widerspruch dieser gleich auf den ersten Blick paradox erscheinenden Behauptung liegt auf der Hand, wenn man sich den Begriff der Spekulation in der gewöhnlichen Fassung vergegenwärtigt. Spekulieren heißt danach soviel wie ableiten aus Prinzipien oder Begriffen, die durch die einzelnen Erfahrungswissenschaften als Resultate geliefert werden. Mithin ist der Begriff das Primäre, aus welchem das spekulative Urteil folgt, welches, wie schon der Name sagt, eine Urteilung ist. Wer sich also mit einem Begriff oder einem Prinzip einverstanden erklärt hat, der muß auch die logisch daraus deduzierten Folgerungen zugeben. In der Tat hat es noch niemanden gegeben, der z. B. den Begriff eines Dreiecks anerkannt, die daraus abgeleiteten Sätze aber verworfen hätte. Somit kann auch die Philosophie für ihre aus den Begriffen von Substanz, Kausalität usw. abgeleiteten Resultate Anerkennung fordern. Stets ist dagegen eingewandt worden, daß es der Mathematik gleichgültig sei, ob ihren von ihr selbst formulierten Begriffen ein äußeres Sein korrespondiere, daß die Philosophie aber, die doch Lehre vom Realen sein wolle, diesen Nachweis erst zu führen habe. Man sieht daraus, daß eine wissenschaftliche Metaphysik nur vom Standpunkt des transzendentalen Idealismus möglich ist, d. h. wenn die reale Welt außerhalb des Bewußtseins verschwindet. HARTMANN verwechselt nun hartnäckig das mystische Erfassen des Begriffs, unter den eine oder mehrere Erscheinungen zu bringen sind, mit dem spekulativen Denken. Wahr ist, daß Millionen Menschen dieselbe Erscheinung anstarren, und nur ein einziger genialer Kopf den Begriff packt. Wahr ist ferner, daß keine Wissenschaft, am allerwenigsten die Philosophie, dieses Verfahren entbehren kann,

unwahr aber ist, daß das so gewonnene Resultat spekulativ ist. Wenn sämtliche exakte Wissenschaften vollendet, jede Lücke ausgefüllt und alle Tatsachen auf bestimmte letzte Prinzipien zurückgeführt wären, so hätten wir immer noch keine Metaphysik. Daß alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel. Niemals aber kann Erfahrung über sich selbst hinausgehen. Das höchste und letzte, was sie bieten kann, ist der Begriff. Dieser ist der Ausgangspunkt und das Material für die Spekulation. Wenn also HARTMANN den Naturforscher und den spekulativen Philosophen mit Bergleuten vergleicht, die sich aus sich unterirdisch begegnenden Stollen durch die sie noch trennende Wand hindurch schon klopfen hören und hoffen dürfen, bald aufeinander zu treffen, so ist der Vergleich insofern falsch, als die Stollen nicht in entgegengesetzter, sondern in gleicher Richtung verlaufen. Dies wird klar, wenn man an den Gegensatz denkt, welcher zwischen der spekulativen Naturphilosophie und der experimentellen Naturwissenschaft besteht. HEGELS Naturphilosophie kam dem großen Naturforscher HELMHOLTZ unverständlich vor, NEWTON warnte die Naturwissenschaft mit den Worten: „Physik, hüte dich vor Metaphysik!“ [1])

Die induktive Methode ist nur imstande, Hypothesen zur Lösung bestimmter Erfahrungsgebiete zu liefern. Sie reicht dagegen nicht aus, um eine widerspruchslose Übereinstimmung (ein System) der allgemeinsten Erfahrungserkenntnisse herzustellen. Das kann nur die spekulative Bearbeitung der Ergebnisse der höchsten empirischen Induktionen leisten. Der Irrtum HARTMANNS besteht vor allem darin, daß er meint, wir könnten aus der unmittelbaren Erfahrung heraus zur Lösung metaphysischer Probleme gelangen, und daß er der Induktion Aufgaben zumutet, die sie gar nicht lösen kann.

Man könnte im Hinblick auf die in der Hartmannschen Philosophie enthaltenen Mängel versucht sein zu glauben, daß es dem Verfasser selbst gar nicht recht ernst gewesen sei mit seiner induktiv-naturwissenschaftlichen Methode, daß sie vielmehr nur als Scheinfassade für das im empiristischen Neukantianismus befangene Publikum anzusehen sei, um es wieder an metaphysische Gedankengänge zu gewöhnen. Mögen die spekulativen Resultate

[1]) vgl. EBBINGHAUS, Über die Hartmannsche Philosophie des Unbewußten. Dissertation von Bonn, Düsseldorf 1873. Einleitung.

unseres Autors schon bescheidenerweise keinen Anspruch auf apodiktische Gewißheit machen und sich mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit begnügen, so ist ihnen selbst dieses Prädikat von der sich auf das empirische Material erstreckenden Kritik aberkannt worden. An erster Stelle wären hier zu nennen die Besprechung der Hartmannschen Philosophie von HAYM in den Preußischen Jahrbüchern (1873) und die schon erwähnte Dissertation von EBBINGHAUS. (Über die Hartmannsche Philosophie des Unbewußten.)

Daß die metaphysischen Resultate unseres Philosophen wirklich aus den empirischen Tatsachen gewonnen seien, wird ihm so leicht niemand glauben. Sie sind vielmehr mit gewissen Modifikationen aus der spekulativen Philosophie übernommen, und das induktive Material ist für sie mit großer Meisterschaft zurechtgestutzt. Daraus folgt, daß die Ergebnisse richtig sein können, obgleich die Grundlagen falsch sind. Deshalb wollen wir bei unserer Betrachtung den ganzen künstlichen naturwissenschaftlichen Apparat, der offenbar nur der herrschenden Zeitströmung zuliebe angebracht worden ist, ausscheiden und die wahren Grundlagen des Hartmannschen Systems in seiner historischen Abhängigkeit von den großen spekulativen Denkern suchen.

In der Philosophie des Unbewußten geben sich LEIBNIZ und HERBART, SPINOZA und SCHELLING, HEGEL und SCHOPENHAUER ein Rendez-vous. So große Ähnlichkeit mit dem System des letztgenannten Denkers hat die Philosophie HARTMANNS, daß er bei seinem ersten Auftreten geradezu als ein Schüler und Anhänger SCHOPENHAUERS angesehen wurde. Trotzdem dürfte doch die eine Hälfte des Systems dieses Neuschopenhauerianers auf HEGEL zurückzuführen sein, was schon ganz äußerlich daraus ersichtlich ist, daß das Unbewußte die substanzielle Vereinigung des Schopenhauerschen Willens mit der Hegelschen Idee ist. Der Wille ist das abstrakte leere, alogische Prinzip, welches HARTMANN fast ungeändert von SCHOPENHAUER übernahm, weil wegen der großen Dürftigkeit und Unbestimmtheit des Willens überhaupt nicht viel daran zu ändern war. Dagegen ist die Idee das absolut reiche, allen Inhalt schaffende und formierende Prinzip, welches sich bedeutendere Umbildungen gefallen lassen mußte, ehe es mit seinem feindlichen Genossen zu einer wenigstens äußerlichen Einheit zusammengeschmiedet werden konnte.

Aus diesem Grunde soll die Verwandtschaft des Hartmannschen Systems mit dem Panlogismus eingehender behandelt werden. Nun hat vom Standpunkt des Hegelianismus aus VOLKELT eine Kritik der Philosophie des Unbewußten geliefert, die so sachlich, tiefgehend und scharfsinnig ist, daß wir das System HARTMANNS ruhig beiseite lassen könnten, wenn wir auf dem vulgären Standpunkt ständen, daß eine widerlegte Philosophie nichts anderes sei als eines jener anderen Hirngespinste, die vor der Sonne des kritischen Verstandes in nichts zerfließen. Wir halten indes mit HEGEL dafür, daß die erkannte Wahrheit eine immer nur relative ist, indem das Prinzip einer Philosophie an sich richtig sein kann, aber durch seine einseitige Durchführung Unrichtigkeiten herbeiführt.

Wenn in einem Systeme Widersprüche aufgezeigt werden, so ist damit eigentlich nur der Punkt angegeben, an dem die Wissenschaft einzusetzen hat, um eine Fortbildung der nur relativ erkannten Wahrheit herbeizuführen. So hat man neuerdings HARTMANNS Pantheismus zum Theismus umzubilden oder — wenn man will — weiter zu entwickeln versucht.[1])

Etwas derartiges zu versuchen liegt uns fern. Wir wollen vielmehr die historische Entwicklung der Hartmannschen Philosophie ins Auge fassen, um daraus zu erkennen, welchen Wert und welche Stellung dieses System in der Reihe der philosophischen Geistesschöpfungen zu beanspruchen hat. Unser Verfahren wird also dies sein, zunächst die Hartmannschen Umbildungen des Hegelschen und Schopenhauerschen Systems auf ihre Notwendigkeit und Stichhaltigkeit hin einzeln zu prüfen, und dann zu untersuchen, ob die geschaffene Vereinigung möglich und als eine wirkliche Förderung und Vertiefung der philosophischen Probleme anzusehen ist.

[1]) ANDRESEN, Ideen zu einer jesuzentrischen Weltanschauung. Leipzig 1904.

Hartmann und der Panlogismus.

Das Verhältnis der Hartmannschen Philosophie zu Schopenhauer und Hegel kann man gleichnisweise so bestimmen, daß ersterer das Grundgerüst und das Rohmaterial, letzterer den Aufputz und die Ausstattung zu dem Gedankengebäude unseres Philosophen gestellt hat. Von Schopenhauer stammt das induktive auf die Anschauung gestützte empiristische Verfahren, die Bevorzugung der Naturwissenschaften, die Theorie von der Willensverneinung und vor allem das pessimistische Kolorit. Dagegen ist Hartmann dem Evolutionisten verpflichtet für das großartig durchgeführte Vorbild der Entwicklung, welches von ihm so treu nachgebildet wird, daß z. B. die Gedanken Hegels über die Philosophie der Geschichte, Ästhetik und Religionsphilosophie nur mit geringfügigen Änderungen in der Philosophie des Unbewußten anzutreffen sind. Daraus ist schon ganz äußerlich ersichtlich, daß die Umbildung der Hegelschen Philosophie einen mehr negativen Charakter hat, indem alle Elemente auszuscheiden waren, die sich in das von Schopenhauer übernommene Schema nicht einfügen wollten. Die Dialektik muß der induktiven Methode Platz machen und wird als Absurdität verschrieen. Mit ihr fällt die Hegelsche Logik, welche in der dialektischen Methode zugleich ihre Form und ihren Inhalt hat. Desgleichen wird die Naturphilosophie des Panlogismus, welche die Naturgesetze als logische Gesetze begreifen will, als Begriffsdichtung verspottet und verworfen und nur die Ergebnisse der exakten Naturwissenschaft berücksichtigt. Besser ergeht es der Geistesphilosophie, die nur in bezug auf das

Endziel der Entwicklung etwas modifiziert wird. Am meisten ausgebeutet wird die Geschichtsphilosophie, Ästhetik und Religionsphilosophie.

Aber dieses Herausreißen bestimmter Teile des Panlogismus von seiten HARTMANNS und ihre willkürliche Zusammenkoppelung mit einem fremden System rächt sich. Die Hegelsche Philosophie ist in sich so geschlossen, daß es nicht möglich ist, das Fundament umzureißen und die Teile für sich allein zu verwerten. Sie stürzen mit ihrer Grundlage. Daher kommt es, daß manche Lehren, die bei HEGEL ganz widerspruchslos und vollkommen berechtigt sind, im Systeme HARTMANNS die schlimmsten Widersprüche erzeugen, eben weil sie aus ganz anderen Voraussetzungen erwachsen sind.

Ein Beispiel hierfür bietet die Geschichtsphilosophie. Nach HEGEL beherrscht die Vernunft, d. i. das zweckmäßige Tun, den Weltprozeß, welcher sich in der Weise vollzieht, daß die Vernunft die Sonderzwecke des Individuums zur Erreichung ihres eigenen Endzieles gebraucht. Diese Lehre von der „List der Vernunft" wird von HARTMANN getreu übernommen, indem auch sein Unbewußtes die Helden der Geschichte durch Vorspiegelung lockender Illusionen dupiert und ihre Arbeit für seine Zwecke benutzt. HEGEL ist mit seiner Theorie insofern im Recht, als sich bei ihm das Absolute nur im Individuum und durch dasselbe entwickelt. Bei HARTMANN dagegen fällt der Prozeß in das Unbewußte selbst, welches sich die Individuen wie Maschinen zur Kraftersparnis schafft und das in ihnen Funktionierende ist.

Zwei Widersprüche liegen hier auf der Hand. Zunächst ist diese mechanische Begründung der Setzung von Individuen zu verwerfen, weil das Absolute auch die größten Schwierigkeiten kraft seines allmächtigen Willens sofort beseitigen könnte; ferner ist, da das Unbewußte seine Vorstellungen intuitiv, also zeitlos, bildet, die Erklärung eines realen, zeitlichen Prozesses ausgeschlossen. Bei HEGEL, der eine intellektuelle Anschauung auch im diskursiven Intellekt annimmt, ist in dieser Hinsicht keine Schwierigkeit vorhanden.[1])

Andere derartige Widersprüche sind unserem Philosophen in großer Anzahl von der Kritik nachgewiesen worden. Sie lassen

[1]) cf. HAYM, Die Hartmannsche Philosophie des Unbewußten. Preußische Jahrbücher, Band 31.

sich durchgängig darauf zurückführen, daß Lehren mit Umstoßung notwendiger Voraussetzungen aus dem Hegelschen System übernommen sind. Indem wir das Verhältnis HARTMANNS zu HEGEL zum Gegenstand unserer Betrachtung machen, werden wir uns mit der Frage zu beschäftigen haben, ob die von ersterem gegen die Grundlagen des Panlogismus vorgebrachten Argumente wirklich stichhaltig sind, so daß die Entfernung dieser Elemente aus der Hegelschen Philosophie notwendig ist.

1. Die Entäußerung der Idee zur Natur bei Hegel.

Namentlich in zwei Hinsichten hat HARTMANN stets gegen den Panlogismus polemisiert. Von seinem ersten Auftreten an bis in sein spätestes Alter hat er gegen die dialektische Methode eine unversöhnliche, sich stets gleich bleibende Feindschaft gezeigt, während sein zweiter nicht weniger heftiger Vorwurf, daß das Hegelsche System das Individuationsproblem nicht lösen könne, mannigfache Formulierungen erfahren hat. Hören wir ihn selbst: „Die beiden wichtigsten Punkte für die Selbsterkenntnis des Panlogismus bleiben daher, wie schon oben angegeben, die Kritik der dialektischen Methode und die Kritik der Selbstentäußerung der Idee zur Realität; hier sind die Punkte, wo ein Stich ins verlängerte Mark das ganze System tötet.“ [1]) Unter der „Selbstentäußerung der Idee“ ist, wie sich im Laufe der Abhandlung zeigen wird, nichts anderes zu verstehen als die Erklärung der Individuation. Aus inneren Gründen soll dieses Problem vor dem erstgenannten besprochen werden.

In seiner frühesten Zeit versteift sich HARTMANN namentlich auf die Unerklärbarkeit der realen Vielheit und findet geradezu eine der schlimmsten Blößen des Hegelschen Systems darin, daß es mit seinen Begriffen das einzelne Individuum in seiner Einzigkeit nicht zu erfassen imstande sei. „Schon die Vielheit als reale Erscheinung kann dasselbe (sc. das Hegelsche System) nicht erklären, denn es ist kein Grund abzusehen, warum bei der Entlassung der absoluten Idee zur Natur jede Entwicklungsstufe des logischen Prozesses mehr als eine entsprechende Entwicklungsstufe des Naturprozesses haben solle. Die dialektische Selbstzersplitterung des Eins in die Vielen gibt zwar die Vielheit als reinen

[1]) E. v. HARTMANN, Neukantianismus, Neuschopenhauerianismus, Neuhegelianismus. Berlin 1877. S. 328.

Begriff, aber nicht die Vielheit als Akzidenz realer Erscheinungen, denn nie würde HEGEL die Selbstzersplitterung eines Talers in viele Taler oder Groschen behauptet haben, und so wenig wie auf diesen realen Fall wäre die Selbstzersplitterung des Eins auf eine Selbstzersplitterung einer Weltseele in viele reale Individuen anzuwenden."[1]) Gegen diesen Einwand wendet sich VOLKELT und findet, daß das Hegelsche System nicht zu schwach sei, um das „Dieses" die Vielheit der Einzelnen, die reale Raum- und Zeitwelt zu erreichen, kurz die Individuation begreiflich zu machen. Er sucht die Selbstzersplitterung der Idee durch die Ausführung des Gedankens begreiflich zu machen, daß die Versöhnnng der Idee um so reichhaltiger, inniger und gediegener ist, je schärfer, schneidiger und tiefgehend der Gegensatz war, zu dem sich die Idee in ihrer Entwicklung entäußert hat. Deshalb dürfe sich die Idee in ihrem Anderssein nicht damit begnügen, bloß in Gattungen zu zerfallen, sondern müsse sich auch in Arten auseinanderlegen und, weil sie sich auch so noch nicht nach allen Seiten dargestellt hat, müsse sie sich noch in einzelne Individuen besondern. Das einzelne sinnliche „Dieses", das sich nicht mehr aussprechen, sondern nur aufzeigen läßt, der Punkt, über den sich nicht weiter reden läßt, der keck und starr dasteht, verlangt wegen seiner Armseligkeit, als das, was er ist, ohne weiteres Räsonnieren hingenommen zu werden.[2])

HARTMANN akzeptiert diese Ansicht nicht, sondern hält seine Einwände gegen HEGEL nach wie vor aufrecht. In seiner Entgegnung auf VOLKELTS Werk geht's immer in demselben Tenor fort, wie vorher in der Philosophie des Unbewußten. Er sagt: „Auf panlogistischem Boden ist die Individuation unbegreiflich. Die abstrakte Natur des Begriffes macht es ihm unmöglich, die Sphäre der Allgemeinheit zu verlassen und kann das sinnliche „Dieses" nicht erreichen. Deswegen spricht ihm HEGEL die Wahrheit ab und behauptet, daß die Wahrheit des „Dieses" nur das Allgemeine in demselben sei, worauf uns schon die Sprache hinweist."[3]) In den späteren Werken tritt dieses Argument ganz in den Hintergrund, und es ist nur noch die Rede von dem aphoristischen Über-

[1]) HARTMANN, Philosophie des Unbewußten. 7. Aufl. II. S. 253.

[2]) J. VOLKELT, Das Unbewußte und der Pessimismus. Berlin 1873. S. 195.

[3]) HARTMARN, Neukantianismus, Neuschopenhauerianismus, Neuhegelianismus. S. 301. HEGEL versteht unter „Wahrheit" im obigen Sinne das Gedankenmäßige, das spekulativ Wertvolle, die höhere Stufe des Bewußtseins über irgend einen Gegenstand. Mit diesem Ausdruck entfernt er also keines-

gange von der Logik zur Naturphilosophie, der ebenso wie der Übergang der Idee von der Natur zum Geiste durchaus mißlungen sei.[1])

Um zu erkennen, ob und wie weit die Kritik HARTMANNS berechtigt ist, wollen wir uns die Grundtatsachen des Panlogismus, wie er sich historisch aus dem kantischen System entwickelt hat, vergegenwärtigen, indem wir das Individuationsproblem besonders im Auge haben.

FICHTE betrachtet die Natur als das Nicht-Ich, welches vom Ich gesetzt wird und ihm durchaus untergeordnet ist. Wir haben hier einen subjektiven Idealismus vor uns, der nichts als real betrachtet als das Ich, welches das ganze Universum aus sich herausspinnt. Allein die Erfahrung zeigt auf Schritt und Tritt das Gegenteil dieser Theorie, indem die Erscheinungswelt nicht als frei und gewollt von uns gesetzt erscheint, sondern uns mit absoluter Notwendigkeit gegeben wird. Um nun diesen Zwang, mit dem die Dinge uns aufgedrungen werden, zu erklären, nahm SCHELLING, welcher die Fichtesche Lehre nur ausgestalten und erläutern wollte, hinter dem bewußten Ich eine unbewußte Tätigkeit desselben an, durch die es die ganze Erscheinungswelt aus sich heraus produziert, so daß das zum Bewußtsein gelangte Ich die Dinge als gegeben vorfindet.[2]) Man muß sich dies nach Analogie einer Vision denken, welche von der Seele unbewußt hervorgebracht wird, die ihr aber als von außen gegeben erscheint. Aus dem Rechtsprinzip folgt, daß außer dem eigenen Ich auch noch andere freie Ichs existieren. Da diesen nun das Universum allen gleich erscheint, so geht daraus hervor, daß die ihnen die Welt produzierende, unbewußte Vernunft dieselbe ist. Insofern also alle Menschen Ich sind, müssen sie gleich sein, und so ergibt sich jetzt die Schwierigkeit, ihre Verschiedenheit zu erklären. Diese resultiert nach SCHELLING daraus, daß jedes empirische Ich das Universum gerade von seinem bestimmten, individuellen Standpunkt aus anschaut. In jedem dieser beschränkten Ichs findet sich eine dreifache Begrenztheit: erstens dadurch, daß es bewußt ist und die Spannung von Subjekt und Objekt in sich hat, während diese im unendlichen Akte des Selbstbewußtseins aufgehoben

wegs das sinnliche Einzelne aus seinem System. Einheit und Vielheit sind vielmehr für ihn Kategorien und als solche bestimmte Stufen der Idee. Die obige Interpretation HARTMANNS ist gänzlich verfehlt.

[1]) HARTMANN, Gesammelte Studien und Aufsätze. Berlin 1876.

[2]) SCHELLING, Gesammelte Werke (Herausgegeben von F. A. SCHELLING, Stuttgart, Cotta) 1856–61. Abteilung I. Bd. X. S. 92—93.

ist. Ferner ist jedes empirische Ich in einen bestimmten Punkt der Zeitreihe gestellt, und endlich hat es in seinem Bewußtsein stets die Vorstellung eines Leibes von bestimmter Beschaffenheit. Der Vielheit der empirischen Ichs gegenüber ist die hinter ihnen befindliche, unbewußt produzierende Vernunft einheitlich zu denken. SCHELLING spricht dies folgendermaßen aus:[1]) „Dieses ewig Unbewußte, was gleichsam die ewige Sonne im Reiche der Geister, durch sein eigenes ungetrübtes Licht sich selbst verbirgt, und obgleich es nie Objekt wird, doch allen freien Handlungen seine Identität aufdrückt, ist zugleich dasselbe für alle Intelligenzen, die unsichtbare Wurzel, wovon alle Intelligenzen nur die Potenzen sind, und das ewig Vermittelnde des sich selbst bestimmenden Subjektiven in uns und des Objektiven oder Anschauenden, zugleich der Grund der Gesetzmäßigkeit in der Freiheit und der Freiheit in der Gesetzmäßigkeit." Diese absolute Vernunft ist das höchste Prinzip der Schellingschen Philosophie und muß als totale Indifferenz aufgefaßt werden, in der alle Gegensätze, wie Subjekt und Objekt, Denken und Sein, Realität und Idealität aufgehoben und erstorben sind. Trotzdem findet in der Welt eine Entwicklung statt oder besser gesagt ein Kreislauf, indem die Natur zum Geiste und dieser wieder zur Natur zurückstrebt. Dieser Prozeß spielt sich aber außerhalb der totalen Indifferenz ab, die nicht in denselben eingeht. Das Absolute spaltet sich nach zwei Richtungen, in eine objektive Reihe, die Natur, und in die subjektive Reihe, den Geist. Diese beiden Ströme sind stets vereint, nur ist der Unterschied vorhanden, daß einmal der reale, das andere mal der ideale Faktor das Übergewicht hat.

Die Mängel dieses in sich abgeschlossenen Systems aufzuzeigen, unternahm SCHELLINGS älterer Freund HEGEL. In seiner wahrhaft klassischen Vorrede zur Phänomenologie des Geistes kritisierte er scharf den Panlogismus in seiner ersten Fassung. Er zeigt dort folgendes: Mit der Erfassung des richtigen Prinzips ist noch nicht viel geleistet, da das an sich richtige Prinzip falsch ist, wenn es nur als Prinzip existiert. Das Wahre ist das Ganze. Die Philosophie ist Wissenschaft nur als System, und erst dieses in seiner gesamten Durchführung ist der Beweis für die Richtigkeit des Prinzips. Ferner ist die Philosophie Gemeingut aller

[1]) SCHELLING, Gesammelte Werke. Abt. I. Bd. III. S. 600. SCHELLINGS Werke. Leipzig 1907. Fritz Eckardt Verlag. Bd. II. S. 274.

Menschen, soweit sie von aufrichtiger Liebe zur Wahrheit beseelt sind, und nicht das Vorrecht einzelner Individuen, die mit der Fähigkeit der sogenannten „intellektuellen Anschauung" begabt sind. Deshalb muß dahin gearbeitet werden, die Philosophie in die Form des Begriffs zu bringen, dem Individuum aber eine Leiter dazureichen, auf der es vom Standpunkte des unwissenschaftlichen Bewußtseins zum absoluten Wissen emporsteigen kann.

Hegel bemächtigte sich des Schellingschen Prinzips der absoluten, an sich unbewußten Vernunft, die in sich den Trieb hat, zum Selbstbewußtsein zu gelangen. Sie produziert die Natur, den endlichen und den absoluten Geist, welche alle drei als aus logischen Bestimmungen, den Kategorien bestehend, erkannt werden. Was der Wirkung zukommt, muß schon vorher in der Ursache sein. Demnach muß die absolute Vernunft bestimmt werden als logische Idee, d. h. als Inbegriff aller Kategorien. Eine Beschreibung des Absoluten wird in der Logik gegeben. Ihr Reich ist die Wahrheit, wie sie an sich ohne Hülle ist, ihr Zweck, die Darstellung Gottes, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist.[1])

Als Systematiker teilt Hegel die Idee gleichsam in drei Teile ab, nämlich in die Kategorien des Seins, als Ansich der Natur, in die Kategorien des Wesens als Ansich des endlichen Geistes und in die Kategorien des Begriffs als Ansich des absoluten Geistes. Was also bei Schelling ein unbestimmtes Prinzip war, das nur durch kongeniale Reproduktion seiner Konzeption erfaßt werden konnte, das ist bei Hegel die allseitig begrenzte, durchweg bestimmte logische Idee. Dies ist die erste bedeutsame Korrektur seines Vorgängers.

So oft Hegel das System Spinozas erwähnt, tadelt er diesen Philosophen, daß er seiner Substanz die Welt geopfert und alles in diesen Abgrund geworfen habe, aus dem nichts herauskomme. Die Substanz darf nicht bloß als Substanz aufgefaßt werden, sondern muß sich zum Geist entwickeln. Daher ist bei ihm die absolute Vernunft, nach ihrer logischen Seite aufgefaßt, Idee. Die zweite, nicht minder wichtige Wesensbestimmung ist, daß sie zu-

[1]) Den Zitaten aus Hegel liegt die Gesamtausgabe seiner Werke durch einen Verein seiner Freunde zugrunde. Berlin (bei Duncker) 1832—40. Über obige Stelle vgl. Hegel, Die Wissenschaft der Logik. S. 33. (Gesammelte Werke, Bd. III).

gleich absolute Tätigkeit, Entwicklung ist. Die unbewußte Vernunft hat in sich die Tendenz, sich selbst wissender Geist werden zu wollen. Jedes Bewußtsein aber ist geknüpft an die Spannung von Subjekt und Objekt. Daher ist die unendliche Vernunft, in der dieser Unterschied nicht besteht, notwendig unbewußt. Will sie zum Bewußtsein kommen, so kann sie dies nur in endlichen Intelligenzen. Solche hervorzubringen liegt also in ihrem Wesen. Die von der unbewußten Vernunft produzierten Intelligenzen stehen nicht sofort auf dem Standpunkt des absoluten Wissens, sondern haben bis dahin einen weiten Weg durchzumachen, der aus sechs Stufen besteht, nämlich: Bewußtsein, Selbstbewußtsein, Vernunft, Geist, Religion, absolutes Wissen. Erst in den Individuen, welche die Spitze der Leiter erklommen und zum Standpunkt des absoluten Wissens gelangt sind, ist die Vernunft sich selbst wissender Geist geworden und hat das Ziel ihrer Entwicklung erreicht. Den Weltprozeß schildert Hegel folgendermaßen: „Dies Werden stellt eine träge Bewegung und Aufeinanderfolge von Geistern dar, eine Galerie von Bildern, deren jedes mit dem vollständigen Reichtum des Geistes ausgestattet, eben darum sich so träge bewegt, weil das Selbst diesen ganzen Reichtum seiner Substanz zu durchdringen und zu verdauen hat.“[1])

Hegel scheint aber, nach seinen Ausdrücken zu urteilen, noch einen zweiten Weltprozeß zu kennen. Am Schlusse seiner Logik sagt er, daß die Idee, nachdem sie den Kreis ihrer Gegensätze durchlaufen habe, sich zur Natur entäußere. Dasselbe drückt er noch durch andere, ähnliche Bilder aus, wie z. B. die Idee opfert sich auf, entfaltet, entläßt sich zur Natur. Hier erinnert sie sich, d. h. sie geht in ihr Inneres, nimmt ihre Unterschiede zurück und wird selbstbewußter Geist.

Um die bildliche Bezeichnung des Überganges der Idee zur Natur richtig zu verstehen, wird es darauf ankommen, den Hegelschen Begriff der Natur zu erfassen.

Im gewöhnlichen Sinne nennen wir die Gesamtheit alles dessen, was wir mit den Sinnen wahrnehmen, Natur. Der naive Realist, d. h. der Mensch, bei dem die philosophische Besinnung noch nicht eingetreten ist, verlegt ohne weiteres seine Bewußtseinsinhalte aus sich heraus. Für ihn existieren nur Objekte, die

[1]) Hegel, Phänomenologie des Geistes (Gesammelte Werke. Bd. II). S. 610.

er mit dem Bewußtsein unmittelbar zu erfassen glaubt. Dieser Meinung tritt der transzendentale Realist entgegen, welcher zwar dem Idealismus zugibt, daß wir unmittelbar nur unsern eigenen Bewußtseinsinhalt erleben, dann aber darüber hinausgehend behauptet, daß unseren Vorstellungen außerhalb des Bewußtseins Dinge entsprechen, die sich in Formen, welche denen des Bewußtseins analog sind, also in Raum und Zeit befinden. Die Subjektivität der Farben-, Ton-, Geruchs- und Geschmacksempfindungen (der von LOCKE als sekundäre Qualitäten bezeichneten Eigenschaften der Körper) wird ohne weiteres zugegeben, nur mit den Tastempfindungen soll es anders sein. Aber schon BERKLEY hat die Unterscheidung der primären und sekundären Qualitäten als unhaltbar erwiesen. In der Tat ist nicht einzusehen, wie ein objektives Analogon zu unserem im Bewußtsein vorhandenen Raume, der psychologisch genommen eine unvollkommene Verschmelzung von Gesichts- und Tastempfindungen (Lokalzeichen) repräsentiert[1]), gedacht werden könnte. Ein solcher objektivrealer Raum (der sogenannte intelligible Raum HERBARTS) müßte uns ewig ein unbekanntes Phänomen bleiben. Über diesen Realismus äußert sich HEGEL stets sehr abfällig. Für das vernünftige Erkennen ist ihm der einzig mögliche Standpunkt der des absoluten Idealismus, der sich von dem subjektiven (platten) Idealismus dadurch unterscheidet, daß er lehrt, die Dinge seien nicht bloß Erscheinungen für uns, sondern an sich. „Der Standpunkt des Begriffs ist überhaupt der des absoluten Idealismus und die Philosophie ist begreifendes Erkennen, insofern, als in ihr alles, was dem sonstigen Bewußtsein als ein Seiendes und in seiner Unmittelbarkeit Selbständiges gilt, bloß als ein ideelles Moment gewußt wird."[2]) „Was das gleichfalls unmittelbare Bewußtsein von der Existenz äußerer Dinge betrifft, so heißt dasselbe nichts anderes als das sinnliche Bewußtsein; daß wir ein solches haben, ist die geringste der Erkenntnisse; es hat allein Interesse zu wissen, daß dies unmittelbare Wissen von dem Sein der äußeren Dinge Täuschung und Irrtum und in dem Sinnlichen als solchem keine Wahrheit ist, das Sein dieser äußerlichen Dinge vielmehr ein zufälliges, vorübergehendes, ein Schein ist, — daß sie wesentlich

[1]) cf. WUNDT, Grundriß der Psychologie. 7. Aufl. Leipzig 1905. S. 126.
[2]) HEGEL, Encyklopädie (Gesammelte Werke. Bd. VI) S. 315.

dies sind, nur eine Existenz zu haben, die von ihrem Begriff, Wesen trennbar ist.“ [1])

Nichts kommt also von außen in das Bewußtsein hinein, weil nichts außer ihm (oder besser in ihm) existiert als die absolute Vernunft, die alles für das Bewußtsein aus sich herausproduziert. Insofern also alles in ihr sein — natürlich ideelles — Bestehen hat, kann die Idee als intellektuelle Anschauung bezeichnet werden. Die Gesamtheit aller Dinge, das ganze Universum, die Natur existiert also nur im Bewußtsein für das Bewußtsein. Wenn also die Idee sich zur Natur entäußert, so heißt das nichts anderes, als daß sie in die Form des Bewußtseins eingeht. Die Natur ist die Einbildung der unendlichen Idee in den endlichen Geist und somit die endliche Intelligenz nach ihrem Bewußtseinsinhalt betrachtet. Es stellt sich also auch von hier aus gesehen die Entäußerung der Idee zur Natur und ihr Werden aus dieser zum Geist, mit anderen Worten der Beginn des Weltprozesses, dar als das Eingehen der Idee in bewußte Intelligenzen. Natürlich ist festzuhalten, daß die ganze logische Idee in jedem Bewußtsein an sich, keimartig vorhanden ist, nur hat das Selbst diesen ganzen in ihm unbewußt vorhandenen Reichtum seiner Substanz noch nicht durchdrungen und verdaut.

Hegel hat das Verhältnis der Logik zur Naturphilosophie sachlich zwar erschöpfend behandelt, jedoch die Schilderung des Überganges der Idee zur Natur stets in einen etwas mystischen Schleier gehüllt. Daß wir mit der oben gegebenen Erklärung des Problems im Recht sind, mögen einige Zitate aus Hegels Werken beweisen. Zunächst folgende Hauptstelle aus der Encyklopädie.[2]) „Sowie die unbestimmte allgemeine Seele sich bestimmt, sich individualisiert, — sowie der Geist eben dadurch Bewußtsein wird — und dazu schreitet er notwendig fort, — so stellt er sich auf den Standpunkt des Gegensatzes seiner selbst und seines Anderen, erscheint ihm sein Anderes als ein Reales, als ein ihm und sich selbst Äußerliches, als ein Materielles.“ Hieraus ist zunächst klar, daß die Individuation für Hegel in dem Eingehen der Idee in endliche Intelligenzen besteht. Ferner ist das dem Geiste erscheinende „Andere“ die Natur, der in der Form der Äußerlichkeit und darum auch in der der Notwendigkeit seiende Geist.

[1]) Ders. a. a. O. S. 144.

[2]) Hegel, Encyklopädie (Gesammelte Werke. Bd. VIIb) S. 52.

Unfrei ist der Geist, weil er von dem von ihm selbst gesetzten Anderen abhängt und sich darauf bezieht. Erst nachdem er dieses Verhältnis durchschaut hat, gelingt es ihm, die Decke der Äußerlichkeit zu durchbrechen und aus der Notwendigkeit zur Freiheit zu gelangen. Diesen, verschiedene Stufen in sich schließenden Übergang, hat die Naturphilosophie darzustellen. Im ersten Teil der Phänomenologie schildert HEGEL das Werden des Bewußtseins zum Selbstbewußtsein. Von letzterem heißt es dort: „Aber in der Tat ist das Selbstbewußtsein die Reflexion aus dem Sein der sinnlichen und wahrgenommenen Welt und wesentlich die Rückkehr aus dem Anderssein". Der erste Abschnitt der Phänomenologie würde also der Naturphilosophie entsprechen.

Bedeutsam ist ferner eine Stelle, an der sich HEGEL über die Anschauung ausspricht. Es heißt da: „Auf dem Standpunkt der bloßen Anschauung sind wir außer uns, in der Räumlichkeit und Zeitlichkeit, diesen beiden Formen des Außereinander. Die Intelligenz ist hier in den äußeren Stoff versenkt, — eins mit ihm und hat keinen anderen Inhalt, als den des angeschauten Objekts."[1])

Viel klarer und bestimmter drückt SCHELLING, an den HEGEL sich vollkommen in seiner Naturphilosophie anlehnt, dessen Naturbegriff er auch ungeändert übernommen hat, das Verhältnis zwischen Geist und Natur aus, indem er die Natur eine „unreife Intelligenz" oder den „sichtbaren Geist" nennt.[2]) Ferner sagt er: „Wer die Natur als das schlechthin Ungeistige zum voraus verwirft, beraubt sich dadurch selbst des Stoffes, in und aus welchem er das Geistige entwickeln könnte."[3]) Der Panlogismus löst also, um es kurz zu sagen, das Reich der Natur in ein System notwendiger Ideen auf. Es dürfte somit erwiesen sein, daß mit der Entäußerung der Idee zur Natur nichts anderes gemeint sein kann, als das Eingehen der unendlichen Vernunft in beschränkte Intelligenzen, das Übergehen des Logischen zum Unlogischen. Wir haben also das Individuationsproblem vor uns. Hier finden sich nun mehrere Schwierigkeiten.

---

[1]) HEGEL, Enzyklopädie (Gesammelte Werke. Bd. VII b) S. 321.

[2]) SCHELLING, System des transzendentalen Idealismus (Gesammelte Werke. Abt. I. Bd. 3) S. 4.

[3]) Ders., Ideen zu einer Philosophie der Natur (Gesammelte Werke. Abt. I. Bd. 2) S. 64.

Hartmann, Eduard ie

Karl Robert Eduard von,

1842-

1906

192
H25.Y/g

Grubich, Johannes
Über das Verhältnis Hartmanns zu Hegel & Schopenhauer. Lpz. 1908

Lebenslauf.

1. Hartmann, Eduard von?
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich
Schopenhauer, Arthur

Schon FICHTE hatte den Charakter des Ich, als reiner substratloser Tätigkeit, scharf betont. Ebenso muß man sich auch die absolute schöpferische Vernunft des Panlogismus denken.

HARTMANN will nun den von KANT begründeten transzendentalen Idealismus ad absurdum führen und wendet ein, daß eine Tätigkeit nicht ohne Zeit zu denken sei. Da diese nun nur subjektive Anschauungsform sei, so liege hier ein offenbarer Widerspruch vor. Dieser Vorwurf trifft den Panlogismus mit, da auch bei ihm die absolute Vernunft reine Tätigkeit und doch zeitlos, ewig ist. Sehen wir zu, was es mit dem Hartmannschen Einwurf auf sich hat. Richtig ist allerdings, daß sich eine endliche Tätigkeit nicht ohne Zeit denken läßt. Dagegen ist ein ewiges gleichförmiges Werden ebenso zeitlos wie ein ewiges Sein. Das Erkennen und Messen der Zeit ist nur möglich an einer relativen Bewegung, d. h. einer solchen, bei der die Möglichkeit eines Vergleiches mit etwas Stillstehendem gegeben ist. Wenn man sich dagegen eine Bewegung im unendlichen, leeren Raume vorstellt, so unterliegt diese ebensowenig der Zeit wie das stillstehende, ewige Sein. Die Zeit ist nur ein Relationsbegriff, welchen die endliche Intelligenz hat, der ebenso wie der Raumbegriff der logischen Idee nicht angehört. Er ist in die unlogische Seinsweise der Idee, soweit sie nämlich die Endlichkeit in sich setzt, zu verweisen. HEGEL sagt an einer Stelle, daß der Geist sein reines Selbst als die Zeit außer ihm und ebenso sein Sein als Raum anschaut.[1]) Es ist daher eine ganz müßige Frage nach der Dauer der Welt, bzw. nach ihrer Ausdehnung im Raume zu fragen, da beide Formen erst mit der Individuation gesetzt werden, und nur die Beziehung des Endlichen zum Unendlichen ausdrücken.

Wir haben jetzt die Frage zu erörtern, warum die absolute Vernunft sich individuieren müsse, zu welchem Zwecke der an sich seiende Geist die Endlichkeit in sich setzt.

Für den Intellektualisten HEGEL bildet das Erkennen den höchsten Wertmaßstab und zugleich den höchsten Realitätsmaßstab. Wahrhaft real ist ihm nur das, was seinen Begriff erfaßt hat. Der an- und für-sich seiende Geist ist ihm das Konkrete, alles andere leere und tote Abstraktion. Er lobt den ANAXAGORAS,

[1]) HEGEL, Phänomenologie des Geistes (Gesammelte Werke. Bd. II) S. 610.

weil er das Wesen der Welt als Vernunft erfaßt habe, indem er sagte, der νοῦς regiere die Welt, tadelt ihn aber, weil er nur bei dieser abstrakten Form geblieben und nicht zum Konkreten vorgedrungen sei. HEGELS Realitätsprinzip ist das Wissen. „Daß der Geist dazu kommt zu wissen, was er ist, dies macht seine Realisation aus. Der Geist ist wesentlich nur das, was er von sich weiß.“ [1]) Wenn nun der an sich seiende Geist auf die Stufe des absoluten Wissens gelangt ist, wo er seinen Begriff erfaßt, dann befindet er sich auf dem Standpunkt der absoluten Wahrheit, er ist das allerrealste Wesen geworden. Es ist dies der ontologische Gottesbeweis, den HEGEL wieder erneuert hat und den gegen die Kantische Kritik zu verteidigen er nicht müde wird. Wenn man den Begriff Gottes so faßt wie HEGEL, so liegt darin allerdings die Realität eingeschlossen. Wenn man sich aber unter Gott ein persönliches, selbstbewußtes Wesen vorstellt, so sieht man nicht ein, warum aus seinem Begriffe die Realität folgen solle. Indem nun der unbewußte Geist danach strebt, zum Selbstbewußtsein zu gelangen, realisiert er sich in demselben Grade, in welchem er sich diesem Ziel nähert. Dieser Trieb liegt also ohne Zweifel in seiner Natur. Damit nun die absolute Vernunft selbstbewußter Geist werden könne, muß sie, die an sich indifferent ist, den Unterschied von Subjekt und Objekt in sich setzen. Doch darf dies nicht als ein zeitlicher Akt aufgefaßt werden, sondern als ewige Tätigkeit. Nach seiner Differenzierung erscheint das Absolute sich als Subjekt, dem ein Objekt (das Andere, die Natur) gegenübersteht. Diesen Schein setzt der an sich seiende Geist sich als eine Schranke, um durch Aufheben derselben für sich die Freiheit als sein Wesen zu haben und zu wissen.[2]) Der endliche Geist ist also die unendliche Idee auf dem Standpunkt der Unangemessenheit des Begriffes und der Realität. Diese Verendlichung des Unendlichen ist aber auch möglich. Die Vernunft erkennt, daß die beiden Begriffe Endlich und Unendlich nicht starr gegeneinander feststehen, wie sie dem Verstande erscheinen, sondern daß sie ineinander übergehen. „Die Endlichkeit wahrhaft aufgefaßt, ist, wie gesagt, in der Unendlichkeit, die Schranke im Unbeschränkten enthalten. Der Geist ist daher sowohl unendlich

[1]) HEGEL, Enzyklopädie (Gesammelte Werke. Bd. VII b) S. 34.
[2]) Ders., a. a. O. S. 36.

als endlich und weder nur das Eine noch nur das Andere; er bleibt in seiner Verendlichung unendlich.[1]) Es ergibt sich also folgendes: Das Absolute ist reine Tätigkeit, mit der Tendenz, sich zu realisieren, die Realität aber besteht in dem Erfassen des Begriffs. Daher muß sich die unbewußte Idee in die Form des Bewußtseins, d. h. der Verendlichung und Beschränkung begeben. „So muß Gott, weil er Geist ist, sich bestimmen, Endlichkeit in sich zu setzen (sonst wäre er nur eine tote, leere Abstraktion); da aber die Realität, die er sich durch sein Selbstbestimmen gibt, eine ihm vollkommen gemäße ist, wird Gott durch dieselbe nicht zu einem Endlichen" (ibid).

Die einzelnen Individuen sind modi der Substanz. Die Tätigkeit des Absoluten, mithin seine Selbstbeschränkung in endliche Intelligenzen, ist ewig. Deshalb ist die Vielheit mit der Einheit koätern und aus dieser nicht weiter ableitbar. So bildet das Hegelsche System ein fest geschlossenes Ganzes, an dem die meisten Einwände machtlos abprallen, wenn man den Punkt, auf den sie gerichtet sind, gut ins Auge faßt. Der Schwerpunkt des ganzen Gedankengebäudes liegt in dem Heraklitischen Prinzip, daß sich alles im ewigen Flusse befinde, daß alles Entwickelung sei, die von nichts fest und starr Darstehendem gehindert werde. So sind gerade die dialektischen Übergänge meisterhaft dargestellt und bieten am wenigsten Anhaltspunkte für eine sachliche Kritik, wenngleich allerdings manchmal das Verständnis durch die Menge der bildlichen Ausdrücke und Hegels spekulative Kunstsprache gestört wird. Wir glauben also die geringe Berechtigung der Hartmannschen Kritik in diesem Punkte genügend dargetan zu haben und betrachten jetzt seinen oben erwähnten Einwand, daß der Panlogismus, das sinnliche „Dieses" nicht zu erklären imstande sei.

2. Das Individuationsproblem.

Vor allem ist es Hartmann gewesen, der stets den Standpunkt einer immanenten Kritik geltend gemacht und sich auf seine Leistungen in diesem Gebiete besonders viel zugute getan hat. Wenn aber irgend eine Kritik einen fremden Maßstab an ihren Gegenstand herangebracht hat, so ist es diese. Wie kann man von einem streng idealistischen System, in welchem uns unauf-

[1]) Ders., a. a O. S. 39.

hörlich die Idealität alles Seins versichert wird, verlangen, daß es die reale Individualität erklären solle. Mit demselben Recht könnte HARTMANN bei einer Kritik des Buddhismus erklären, der Schleier der Maja sei kein Realprinzip, und diesen Einwand nachher als immanente Kritik ausgeben. Die Grundlage des Hegelschen Systems ist der von KANT begründete transzendentale Idealismus. Nur auf einer solchen Basis war es einer Philosophie möglich, das Wesen der Welt als Begriff zu erkennen. Es ist darum eine ganz willkürliche Verdrehung von seiten HARTMANNS, wenn er erklärt, der Panlogismus könne mit seinen Begriffen das sinnliche „Dieses" nicht erreichen und müsse ihm daher die Realität absprechen. Umgekehrt ist die historische Folge. Wenn also HARTMANN das Hegelsche System von dieser Seite widerlegen wollte, so hätte er einen strikten Beweis für die Existenz einer bewußtseins-transzendenten, objektiv-realen Raum- und Zeitwelt erbringen müssen, welche Aufgabe auch HARTMANN mit dem größten Nachdruck in Angriff genommen hat. Nun dürfte es eine ausgemachte Tatsache sein, daß wir vom Bewußtsein allein nicht zu einer realen transzendenten Welt gelangen können. Dieses Resultat hat für uns Gewißheit. Immerhin ist es möglich, daß eine objektiv-reale Welt in Formen, die denen des Bewußtseins analog sind, existiert. Es läßt sich aber ihre Existenz nur wahrscheinlich machen, wozu HARTMANN allen Scharfsinn aufbietet. Daß seine Resultate nur Wahrscheinlichkeit beanspruchen können, hat der Begründer des transzendentalen Realismus nie verkannt. Die beiden Systeme sind in diesem Punkte völlig inkommensurabel, da das eine die Gewißheit, das andere die Wahrscheinlichkeit zum Maßstab nimmt. Auf wessen Seite man sich schlagen will, steht jedem frei. Nur müssen beide Parteien sich bei dem gewählten Standpunkt bescheiden. Soll über dieses Thema dennoch diskutiert werden, so muß der ganze Streit auf erkenntnistheoretischem Gebiete ausgefochten werden.

Das sinnliche „Dieses" ist also für den Panlogismus Schein, Täuschung, Irrtum. Wer die Realität der sinnlichen Gegenstände behauptet, der ist, wie HEGEL meint, in die unterste Schule der Weisheit, nämlich in die alten eleusinischen Mysterien der Ceres und des Bacchus zurückzuverweisen, wo er das Geheimnis des Essens des Brotes und des Trinkens des Weines erst zu lernen habe. Die Tiere sind am tiefsten in dieses Geheimnis eingeweiht,

da sie vor den sinnlichen Dingen nicht als an sich seienden stehen bleiben, sondern in der völligen Gewißheit ihrer Nichtigkeit ohne weiteres zulangen und sie aufzehren.[1])

Wenn aber auch die sinnlich wahrgenommenen Dinge nur Schein und Irrtum sind, so bleibt doch immer noch die Frage offen, woher dieser Schein kommt. Die am häufigsten gegebene Antwort ist die zuerst von MICHELET ausgesprochene Annahme, daß in der Natur die in der Logik ineinander seienden Bestimmungen der logischen Idee auseinandergefallen seien. Auf dieser Grundlage basiert die von VOLKELT gegebene Erklärung der Individuation nach Hegelschen Prinzipien in dem angeführten Werk. Wie schon erwähnt, will er das Problem durch den Nachweis lösen, daß die Idee sich zu den schärfsten Gegensätzen entäußern müsse, um sich aus ihnen zu einer um so innigeren Versöhnung zurücknehmen zu können. Was die Zersplitterung der Idee in einzelne Individuen anbetrifft, so kann dadurch die reale Vielheit ganz und gar nicht erklärt werden, abgesehen davon, daß dieser Gedanke ganz unmöglich ist. Es müßten dann, wie HARTMANN ausgeführt hat, die einzelnen Momente der Idee, die Kategorien, wie Sein, Qualität, Quantität, Maß usw. im Raume herumspazieren. Die sinnliche Vielheit wird dadurch nicht im mindesten erklärt. Ferner ist bei HEGEL von einer Zersplitterung der Idee, von einem Auseinanderfallen ihrer Momente nicht die Rede. Ihre einzige Tätigkeit besteht darin, sich zum endlichen Geiste zu verendlichen und aus diesem sich zum an- und für-sich seienden Geiste zu entwickeln. Auf jeder der dabei zu durchlaufenden Stufen bleibt sie vollkommen ganz und ungeteilt.

Die Vielheit der Dinge ist ein Schein, der aber nicht durch eine Selbstzersplitterung der logischen Idee verursacht wird, sondern ganz auf Rechnung des endlichen Geistes kommt, der seine eigene Substanz, die logische Idee, nicht in der adäquaten Form des Begriffs erfaßt, sondern in der angemessenen Form der sinnlichen Anschauung, unvermittelt, wahrnimmt. HEGEL, dem es vor allem auf das Werden der unbewußten Vernunft zum absoluten Geiste ankommt, hat natürlich wenig Interesse für das sinnlich wahrgenommene Ding. Wenn er die Welt betrachtet, so kümmert es ihn wenig, ob hier ein Federmesser liegt, dort eine

[1]) HEGEL, Phänomenologie des Geistes S. 82. Ders., Enzyklopädie, Naturphilosophie (Gesammelte Werke. Bd. VII a) S. 16.

Schnupftabaksdose steht. Er hat sich aber auch über die Vielheit und ihr Verhältnis zum Begriff ausgesprochen. Seine Meinung darüber ist folgende. Wenn die Idee Gegenstand des Bewußtseins wird, so kann sie von ihm nur in der Form der unvermittelten Anschauung erfaßt werden. Nun ist die Anschauung aber unfähig, das Allgemeine zu begreifen, ihr Gegenstand ist das Individuelle, Einzelne. HEGEL spricht dies folgendermaßen aus: „Die räumliche und zeitliche Einheit, Hier und Jetzt, wie ich in der Phänomenologie des Geistes, S. 25, den Gegenstand des sinnlichen Bewußtseins bezeichnet habe, gehört eigentlich dem Anschauen an.“[1])

Was sind nun aber die sinnlich wahrgenommenen Dinge ihrem Wesen nach? Nichts anderes als Empfindungen, Modifikationen des Bewußtseins, welche räumlich und zeitlich angeschaut werden, wodurch die Form der Innerlichkeit in die der Äußerlichkeit umgewandelt wird. Durch die Anschauung werden die Empfindungen von uns weggerückt und in scheinbar außer uns vorhandene Objekte umgestaltet.[2]) Diese im wesentlichen schon von KANT aufgestellte Lehre ist dahin zu vervollständigen, daß Raum und Zeit nicht bloß subjektive Anschauungsformen sind, sondern ihren Grund in der logischen Idee haben, aus welcher sie zu deduzieren sind. Diese Deduktion gibt HEGEL in der Naturphilosophie S. 45—46.[3]) Er behauptet dort, das dem Gedanken des reinen Außersichseins in unserer Vorstellung der Raum entspräche. Doch hält er diese Frage für nebensächlich und meint, daß ein Irrtum hierin nicht gegen die Wahrheit des Gedankens verstieße.

Nur in der Anschauung also erscheint die Idee im Elemente des Außereinander, der räumlichen und zeitlichen Vereinzelung. „Je mehr aber des Denkens in der Vorstellung wird, desto mehr verschwindet von der Natürlichkeit, Einzelheit und Unmittelbarkeit der Dinge: durch den sich eindrängenden Gedanken verarmt der Reichtum der unendlich vielgestalteten Natur, ihre Frühlinge ersterben, ihre Farbenspiele erblassen. Was in der Natur von Leben rauscht, verstummt in der Stille des Gedankens.“[4]) Doch

[1]) HEGEL, Enzyklopädie (Gesammelte Werke. Bd. VII b) S. 258.

[2]) Ders., a. a. O. S. 316—317.

[3]) Ders., Enzyklopädie, Naturphilosophie (Gesammelte Werke. Bd. VII a) S. 45—46.

[4]) Ders., a. a. O. S. 12.

kann es das Denken für sich allein nur zu leeren, toten Abstraktionen bringen, welche ebensowenig Realität besitzen, wie das durch die Anschauung vermittelte sinnliche „Dieses". Die Wahrheit wird erst auf jener Stufe erreicht, auf der Anschauung und Denken verbunden sind, welcher Standpunkt von SCHELLING als intellektuelle Anschauung, von HEGEL als absolutes Wissen bezeichnet wird. Hier ist der Geist zu dem schöpferischen „Intellektus Archetypus" geworden, den KANT nur als etwas ganz Problematisches ansah, der aber den Mittelpunkt und das Ziel der Philosophie seiner spekulativen Nachfolger ausmachte. Für ihn gilt die Gleichung, welche Denken und Sein für identisch erklärt. Jene beiden Stufen der Anschauung und des Denkens sind notwendig geforderte Durchgangspunkte, ehe sich der Geist auf dem Standpunkt des absoluten Wissens als die Wahrheit beider begreift.

3. Über die Hartmannsche Kritik der Hegelschen Entwicklung.

In seiner Schrift „Über die notwendige Umbildung des Hegelschen Systems aus seinem Grundprinzip heraus" sucht HARTMANN nachzuweisen, daß der Panlogismus zwar richtig erfaßt habe, daß alles Geschehen in der Welt Entwicklung sei, diesen Gedanken aber nicht richtig durchgeführt habe und von diesem Standpunkt als verfehlt anzusehen sei. Schon in der Überschrift dieses Aufsatzes wird erklärt, daß die Umbildung aus dem Grundprinzip heraus erfolgen solle. Wir erwarten also eine immanente Kritik, die aber nicht gegeben wird. Zum Maßstab wird nämlich der Entwicklungsbegriff genommen, aber nicht in seiner Hegelschen, sondern in der Hartmannschen Fassung. Auf diese Weise kommt der Kritiker zu einem wohlfeilen Triumphe. Ein Prinzip in seiner Isolierung ohne seine Ausführung betrachtet, umzustoßen, ist, wie HEGEL gezeigt hat, sehr leicht, da das Prinzip zugleich falsch ist, wenn es nur als Prinzip da ist. Dann hat man nur nötig, das Gegenteil zu versichern und sich für sein gegenteiliges Prinzip Anerkennung zu ertrotzen. Bei einer Kritik des Hegelschen Systems muß natürlich der Hegelsche Entwicklungsbegriff als Maßstab angelegt werden, wenn die Kritik wahrhaft immanent sein soll, und es muß gezeigt werden, daß es die Anforderungen seiner eigenen Prinzipien nicht zu erfüllen vermag.

Wir wollen zunächst den Hegelschen Entwicklungsbegriff darlegen und dann die Hartmannsche Kritik näher betrachten.

Der Begriff der Entwicklung ist abhängig von der Feststellung eines objektiven Zweckes. Dieser darf nicht in der Natur gesucht werden, da sie ein Sekundäres, durch den Geist Gesetztes ist. Sie ist Durchgangsstufe zu einem bereits vorhandenen Ziel. Das einzige, durch sich selbst Existierende, ist die absolute, an sich unbewußte Vernunft. Wie es das Wesen des Willens ist zu wollen, so besteht das Wesen der Vernunft im Erkennen. Nur dies kann für den Panlogismus ein wahrhaft objektiver Zweck sein. „Alles was im Himmel und auf Erden geschieht, das Leben Gottes und alles, was zeitlich getan wird, strebt nur danach hin, daß der Geist sich erkenne, sich selber gegenständlich mache, sich finde, für sich selber werde, sich mit sich zusammenschließe.“[1]) Derselbe Endzweck der Entwicklung des Absoluten folgt aus der Bestimmung, daß es allein wahrhaft frei ist. Frei ist, was sich nicht auf ein Anderes bezieht. Im Anschauen, Fühlen und Wollen ist der Geist nicht wirklich bei sich, sondern bezieht sich auf ein Anderes, hängt von diesem ab. Seine wahrhafte Freiheit erreicht er nur im Denken. Es liegt also im Interesse des Geistes, dahin zu streben, daß er in sein ureigenstes Element gelange.

Der zweite zum Verständnis der Hegelschen Entwicklung durchaus notwendige Begriff ist der des Konkreten. Darunter ist zu verstehen das Allgemeine als Einheit unterschiedener Momente. Es handelt sich hier um die vielumstrittene Lehre von der Denkmöglichkeit des Widerspruches, die später im Zusammenhange mit der dialektischen Methode besprochen werden soll. Der Widerspruch im Konkreten wird dadurch herbeigeführt, daß es das Werden ist. Dieses ist das notwendige Prinzip aller Philosophie, zu dem durchaus fortgeschritten werden muß.

Es scheint, daß die Sätze: „Was ist, ist“, oder „Aus Nichts wird nichts“ sofort allgemeiner Zustimmung sicher sein dürften. Diese auch im gewöhnlichen Leben häufig gebrauchten Axiome sind die Grundlage des Pantheismus. Durch sie kommt man zum Begriffe des reinen Seins, der zuerst von den Eleaten erfaßt wurde. In der neueren Philosophie entspricht ihm Spinozas Substanz. Unschwer läßt sich erkennen, daß wir es hier mit einer

[1]) Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (Gesammelte Werke. Bd. XIII) S. 36.

leeren Abstraktion zu tun haben, was auch aus den Konsequenzen klar wird, wenn man das Absolute nur nach dieser höchst dürftigen Bestimmung des reinen Seins definiert. Dann muß nämlich die ganze uns umgebende lebendige Welt der Bewegung und Entwicklung zum bloßen Schein herabgesetzt werden, weshalb diese Welterklärung sich am weitesten vom Konkreten entfernt. Dies war die natürliche Konsequenz der eleatischen Philosophie, wie auch das System des SPINOZA, wenn sein Substanzbegriff mit Reinheit festgehalten wird, als Akosmismus aufgefaßt werden muß.

Ein einziger Blick in die Welt der Wirklichkeit, in der alles in steter Entwicklung begriffen ist, belehrt uns, daß bei dem toten, starr in sich beharrenden, reinen Sein nicht stehen geblieben werden darf, sondern das Absolute als ewiges Werden definiert werden muß. Dieser Fortschritt wurde im Altertum vollzogen von HERAKLIT, in der Neuzeit von HEGEL.

Schon die Alten erkannten das Werden als die Einheit des Seins und des Nicht-Seins. Es ist in der Tat der realisierte Widerspruch, da das Werden das, was es wird, sowohl ist als nicht ist. Das ewige Werden, die absolute Tätigkeit ist also das wahrhaft Konkrete, die Einheit unterschiedener Bestimmungen. Der Verstand ist das Gebiet der nur formellen, abstrakten Einheit und perhorresziert aufs äußerste den Widerspruch, über dessen Existenz uns die Anschauung fortwährend belehrt, indem sie uns beständig um uns her werden, Bewegung, Entstehen und Vergehen zeigt. Beide Vermögen des Bewußtseins liegen daher scheinbar im Streite miteinander. Dieser fand in der Geschichte der Philosophie seinen Ausdruck in den Antinomien ZENOS, der den Widerspruch des Denkens mit der Bewegung aufzeigte. Der fliegende Pfeil, so argumentierte der Dialektiker, der eine bestimmte Strecke durchfliegen soll, muß erst bis zur Hälfte dieser Strecke gelangen, dann wieder bis zur Hälfte dieser Strecke und so fort bis ins Unendliche. Da er unendlich viele Strecken durchlaufen muß, kann er nie zum Ziele gelangen.

Die Partei der Anschauung gegenüber dieser Argumentation des Verstandes ergriff DIOGENES, indem er stillschweigend um den ZENO herumging und ihn damit schlagend widerlegte, sofern man unter einer Widerlegung das Aufzeigen der Einseitigkeit einer Behauptung versteht. Die Vernunft, welche die Einheit des Denkens und der Anschauung ist, vermag die Antinomie, welche

zwischen beiden besteht, begrifflich zu lösen. Ihr Anwalt ist in dem angeführten Beispiel ARISTOTELES, indem er der vom Verstande geltend gemachten Diskretion des Raumes dessen Kontinuität entgegensetzte.[1]) Das Werden, welches das wahrhaft Konkrete ist, ergibt also, wenn es nur mit dem Verstande aufgefaßt wird, notwendig den Widerspruch, der aber von der Vernunft auf gehoben und gedacht wird. Dies ist eine Grundlehre des Panlogismus.

Die Entwicklung bei HEGEL vollzieht sich so, daß die unbewußte absolute Vernunft, welche die alleinige Substanz der Welt ist und außer der nichts besteht, die Spannung von Subjekt und Objekt in sich setzt und damit zum Bewußtsein kommt. Das Subjekt ist das reine Ich, d. i. das Denken als Denkendes, der schöpferische, sich bewegende und auf jeder Entwicklungsstufe sich gleich bleibende Begriff, die absolute Form. Als Objekt steht ihm auf der ersten Stufe entgegen das von ihm gesetzte Nicht-Ich, das Andere, die Realität oder die Natur. Auf der zweiten Stufe wird der Begriff sich selber gegenständlich, nämlich in der unendlichen Beziehung des reinen Ich auf sich selbst (Ich = Ich), während er sich auf der dritten Stufe als die Wahrheit der Natur und des Ich, des Bewußtseins und des Selbstbewußtseins begreift. Die Entwicklung strebt darauf hin, daß Begriff und Realität sich vollkommen decken, was nur mit Aufbietung und nach Entwicklung aller seelischen Kräfte erreicht werden kann. Deshalb müssen Subjekt und Objekt fortwährend gegeneinander gerückt werden, bis beide miteinander übereinstimmen. Diese dialektische Bewegung wird geschildert in der Phänomenologie, welche die Beschreibung des Weltprozesses ist.

Wenn wir auf die Einwände HARTMANNS eingehen, so zeigt sich, daß er den Hegelschen Weltprozeß zerreißt und getrennt die Entwicklung der Idee in ihrem Ansichsein, in ihrem Andersein und in ihrem Fürsichsein betrachtet. Betreffs des ersten Punktes kommt HARTMANN zu dem Resultate, daß es im Ansichsein der Idee eine eigentliche Entwicklung nicht gibt, sondern nur der künstliche Schein eines Prozesses mit Hilfe der dialektischen Methode herbeigeführt werde. Auch im Zustande des Andersseins der Idee muß HARTMANN statuieren, daß hier keine Entwicklung vorhanden sei, ganz in Übereinstimmung mit HEGEL,

[1]) cf. S. 31.

der ausdrücklich erklärt, daß die Natur keine Geschichte habe. Die Idee in ihrem An- und Fürsichsein aber ist Resultat der Entwicklung, so daß auch hier von einem eigentlichen Prozeß nicht die Rede sein kann. Wir haben somit das lächerliche Schauspiel vor uns, daß unser Kritiker die Entwicklung dort kritisiert, wo gar keine ist.

4. Über die dialektische Methode.

Die Kritik der Bewegung der Idee in ihrem Ansichsein ist weiter nichts als ein verkappter Angriff auf die verhaßte dialektische Methode, welche für das Hegelsche System von größter Wichtigkeit und mit dessen Wesen geradezu untrennbar vereint ist. Der Panlogismus ist Philosophie der Entwicklung im eigentlichsten Sinne. Während nun die induktive Methode vorwiegend in den Naturwissenschaften ihre Berechtigung hat, weil sie die in Einzelfällen ihre sich stets gleichbleibenden, allgemein gültigen Gesetze verkündigende Natur zum Gegenstand haben, ist der Mathematik, die sich ihre Gebilde auf Grund der Anschauung schafft und aus ihnen ihre Folgerungen ableitet, die deduktive Methode eigen. Die Geschichte aber hat zu ihrem Gegenstande das Entstehen und Vergehen, das stete Werden, dieses Dialektische *Κατ' ἐξοχήν*. Deshalb ist auch für die Geschichts- oder Entwicklungsphilosophie die dialektische Methode allein angemessen. Auch die Philosophie Hartmanns ist, ihm selber unbewußt, dialektisch, sobald der Entwicklungsprozeß rein zur Geltung kommt. Dies hat Volkelt in dem oben erwähnten Werk überzeugend dargetan.[1]) Das Ziel des Weltprozesses ist, daß der Geist den Reichtum seiner Substanz erfasse, sein Wesen wisse. Die Entwicklung besteht einzig in der Vervollkommnung des Bewußtseins, so ist z. B. die Geschichte der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit. Der Geist schält auf seinem Wege immer mehr Kategorien aus sich heraus. Einige von diesen Denkbestimmungen werden von allen Individuen erfaßt, z. B. Sein, Allgemeinheit, Einzelheit, Ursache usw. Andere aber werden nur von hervorragenden philosophischen Intelligenzen gefunden, z. B. Substanz, Zweck, Materie usw. Die Totalität der Kategorien ist die logische Idee. Nach diesem ihrem Inhalt ist sie Gegenstand der Logik. Letztere betrachtet die im Laufe des Weltprozesses durch die harte Arbeit des Geistes ge-

[1]) Volkelt, Das Unbewußte und der Pessimismus. S. 199.

fundenen Denkbestimmungen als In-ein-seiende Momente der Idee. Die Quelle der Logik ist die Geschichte der Philosophie. Sie ist es, die nach ihrem zeitlichen Verlauf in der Logik unzeitlich sich abspiegelt. In der Wirklichkeit sind nun die Denkbestimmungen durch ihr dialektisches Übergehen ineinander zutage getreten, indem jede Kategorie als Definition des Absoluten aufgestellt und beide als Momente in einer höheren Einheit zusammengefaßt und in dieser aufgehoben werden. Wer also die dialektische Methode für unwahr hält, der ist einfach auf die Geschichte der Philosophie zu verweisen, wo er den dialektischen Prozeß in der Wirklichkeit sich vollziehen sieht.

Man kann sich einen billigen Triumph über die dialektische Methode verschaffen, indem man bei dem Übergehen der Begriffe ihre Beziehung auf das Absolute wegläßt. An sich ist jeder Begriff vollkommen fixiert und in sich geschlossen und jede Beziehung zu einem anderen ist nur äußerlich hinzugebracht. So ist z. B. der Begriff des Seins in sich abgeschlossen, so daß man gar nicht einsieht, warum er in den entgegengesetzten Begriff des Nichts übergehen sollte. Allein als Definition des Absoluten aufgefaßt, ist sofort klar, daß er dessen Wesen nicht vollkommen zu erschöpfen imstande ist. Gilt diese Kategorie nur allein, so ist das Absolute nichts als eine tote und leere Abstraktion, ein Abgrund, aus dem nichts herauskommt. Wie soll dann die ewige Entwicklung, der stetige Prozeß, das fortwährende schöpferische Quellen erklärt werden?

Spinoza wird gewöhnlich nach seinen Bestimmungen, die er von der Substanz gegeben hat, für einen Pantheisten und Monisten gehalten. Es hat aber nicht an solchen gefehlt, die seine Lehre individualistisch und pluralistisch aufgefaßt haben, z. B. Thomas.[1]) Hier hat man doch ein deutliches Beispiel, wie Begriffe, auf das Absolute bezogen, sich selbst aufheben und in einander übergehen. Man darf nur nicht bei der Skepsis stehen bleiben und an der Erkenntnis der Wahrheit überhaupt verzweifeln, sondern es handelt sich vor allem darum, die nur relative Berechtigung beider Momente zu erfassen und sie in ihrer höheren Einheit zu begreifen.

[1]) K. Thomas, Spinoza als Metaphysiker. Königsberg 1840. Ders., Spinozas Individualismus und Pantheismus. S. 9—17. Königsberg 1848. Siehe auch: Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie (Jubiläumsausgabe) Bd. II, S. 380.

Abgesehen von diesem Hinweis auf den historischen Rechtstitel der dialektischen Methode, kann sie auch theoretisch durchaus gerechtfertigt werden. Es würde zu weit führen, auf alle von HARTMANN in seiner Schrift „Über die dialektische Methode" gegen diese Lehre vorgebrachten, manchmal herzlich abgeschmackten Einwände einzugehen. Die beste Widerlegung der Behauptung, daß wir es bei dieser Theorie nur mit einer Narretei, Absurdität oder derartigem zu tun haben, wird eine kurze Skizzierung des Wesens und der Entstehung der dialektischen Methode sein.

Wir haben dazu nochmals zu dem erwähnten Begriff des Konkreten zurückzukehren, von welchem behauptet wurde, daß es als das Werdende in sich den Widerspruch enthält. Wir wollen diese These an einem Beispiel erörtern.

Das Urteil: „Das Wasser ist flüssig" scheint apodiktisch gewiß zu sein. Das Aufzeigen eines Eisklumpens oder der Hinweis auf eine Dampfwolke ist jedoch die beste Widerlegung der aufgestellten Behauptung. Richtig wäre sie, wenn sie sich nur auf das aufgezeigte sinnliche „Dieses" bezöge, also etwa lautete: Dieses Wasser hier in dieser Schale ist flüssig. Ein solches sich nur auf den einzelnen Fall beziehende Urteil hat natürlich für die Wissenschaft wenig Interesse. Der Verstand, der sich zu der abstrakten Allgemeinvorstellung, in der gewöhnlichen Logik Begriff genannt, erhebt, steht vor der Alternative, im Begriff des Wassers entweder den Widerspruch, daß dasselbe sowohl fest als flüssig als auch luftförmig ist, mitzudenken oder nur einen bestimmten Aggregatzustand ins Auge zu fassen und in Einseitigkeiten und Fehler zu geraten.

Gäbe es ein Ding, das gegen andere absolut unzugänglich und in sich beharrend wäre, so könnten bestimmte, aus seinem Wesen folgende Eigenschaften von ihm ausgesagt werden. Einem solchen Dinge zugleich entgegengesetzte Eigenschaften zuschreiben zu wollen, wäre eine Denkwidrigkeit, die auch der Panlogismus verwirft. Nun hat aber keins der uns umgebenden Dinge ein selbständiges Bestehen, sondern alle sind voneinander abhängig, jedes geht in ein anderes über, alle unterliegen der Zeit. Deshalb gerät der Verstand, der es nur zu leeren, abstrakten, fixierten Allgemeinvorstellungen bringt und das Werden nicht berücksichtigt, notwendig in Widersprüche.

Da die Philosophie begreifendes Erkennen ist, so handelt es

sich darum, den in der Anschauung gegebenen Widerspruch zu denken. So ein Ausdruck wie „Denknotwendigkeit des Widerspruches" klingt ungeheuerlich. Wenn man jedoch mehr auf die Sache selbst sieht und sich nicht hartnäckig auf die Bezeichnung versteift, so ist bald offenbar, daß es sich hier um keine Hexerei, sondern um etwas ganz Verständliches handelt. Der Gegenstand der Vernunft, die sich überhaupt nur mit der Denkmöglichkeit des Widerspruchs beschäftigt, ist das Unbedingte, das Unendliche. Nun unterscheidet HEGEL scharf die sogenannte schlechte und die wahre Unendlichkeit. Erstere besteht in dem fortwährenden Hinausgehen über eine angenommene Grenze. Ein Beispiel davon wäre eine Gerade, die ich mir ins Unendliche verlängert denken könnte, ein periodischer Dezimalbruch u. a. Die wahre Unendlichkeit ist dann vorhanden, wenn mit dem unendlichen Progreß zugleich eine qualitative Änderung entsteht. Ein regelmäßiges Vieleck, dessen Seiten immer verringert werden, wird zum Kreise, wenn die Seiten unendlich klein geworden sind. Im Unendlichen, im Reiche der Vernunft, geht der Begriff des Eckigen in den des Runden über, indes sie dem Verstande als konträr entgegengesetzt erscheinen. Wenn HEGEL behauptet, daß die Vernunft widersprechende Verstandesbestimmungen zu denken vermöge, so ist das nicht dahin zu verstehen, daß der Widerspruch ebenso schroff, wie ihn der Verstand formuliert hat, stehen bleibt. Vielmehr müssen die entgegengesetzten Bestimmungen zu aufgehobenen Momenten eines dritten herabgesetzt werden, d. h. sie müssen auf das Unendliche bezogen und so in das einheimische Gebiet der Vernunft gebracht werden. Nur im Kopfe des betrachtenden Philosophen besteht eine Trennung von Verstand und Vernunft. In der Wirklichkeit gehen diese Vermögen unvermerkt ineinander über. Bewege ich mich in endlichen Bestimmungen, so befinde ich mich in der Sphäre des Verstandes, wende ich sie auf das Unendliche an, so trete ich in den Bereich der Vernunft. Von einem Antagonismus zwischen Verstand und Vernunft, wie ihn HARTMANN behauptet, kann also gar nicht die Rede sein.

Aus denselben Gründen wird auch die Nichtigkeit des Hartmannschen Einwandes klar, daß der Panlogismus durch seine Lehre vom Widerspruch das Fundament, auf welchem alle Wissenschaften fundiert sind, nämlich das Identitätsgesetz, umstoße und daher verwerflich sei. Die Einheit des Widerspruches

findet nur im Unendlichen statt, mit welchem Begriff es, abgesehen von der Mathematik, nur die Philosophie zu tun hat, während die übrigen Wissenschaften vom Endlichen zum Endlichen fortschreiten und nur dies zum Gegenstande haben. Sie werden daher von der Lehre der Denknotwendigkeit des Widerspruchs gar nicht betroffen und können auf dem Satze der Identität so ruhig weiterbauen, als wenn nie ein Dialektiker existiert hätte. Das Wesen der Dialektik besteht hauptsächlich darin, daß bei der philosophischen Erörterung eines Gegenstandes der Standpunkt fortwährend geändert wird. Es handelt sich darum, alle Inhalte des Bewußtseins als in sich bestimmt und als Einheit unterschiedener Bestimmungen aufzufassen, d. h. als konkret. Zum großen Teile stammt aus der Verdunkelung dieses Momentes die Schwierigkeit der Hegelschen Philosophie. So bezeichnet er z. B. die Materie in einem Atem sowohl als diskret wie auch als kontinuierlich. Dies erklärt sich folgendermaßen: Bekanntlich teilt HARTMANN die von KANT begründete dynamische Auffassung der Materie. Sie bildet demnach das Gleichgewicht der Attraktions- und der Repulsionskraft. Nun wird die erstere mit der Kontinuität, letztere mit der Diskretion identifiziert. Die Materie ist somit beides. Oder um dasselbe an einem einfacheren Beispiele darzutun, es erscheint ein Wald auf den ersten Blick als eine diskrete Größe insofern er aus lauter einzelnen Bäumen besteht. Indem aber das den Bäumen Gemeinschaftliche, die Gattung Baum, durch alle hindurchgeht, ist dieselbe Größe zugleich kontinuierlich. Ebenso kommen Intensität und Extensität nicht voneinander getrennt vor, da jede extensive Größe zugleich intensiv ist und umgekehrt.

Der Begründer der Dialektik in neuerer Zeit ist KANT.[1]) Er ist es dadurch geworden, daß er die Notwendigkeit des Widerspruches aufzeigte, den die Verstandesbestimmungen, auf das Absolute angewendet, herbeiführen. KANT findet den Grund der Verstandesbegriffe in der transzendentalen Einheit des Selbstbewußtseins, d. h. in der ursprünglichen Identität des Ich im Denken.

[1]) Die beiden ersten Teile der Hegelschen Logik, die Lehre vom Sein und Wesen, sind bei KANT schon angedeutet an der bekannten Stelle der Kritik der reinen Vernunft (Transzendentale Logik § 11), wo er die Beobachtung macht, daß die beiden ersten Kategorien jeder Rubrik immer die letzte ergeben. Er hat also das dialektische Wesen der Kategorien klar erkannt.

Durch die Anschauung werden unsere Empfindungen und Gefühle nach außen projiziert und zeitlich und räumlich angeschaut. Diese scheinbare Außenwelt ist nun für das Ich ein Mannigfaltiges, welches von ihm auf sich bezogen wird. Die bestimmten Weisen dieses Beziehens sind die Kategorien. KANT hat sie auf der Heerstraße der gewöhnlichen Schullogik, also empirisch, aufgesammelt. Es besteht aber die Forderung, sie aus dem Ich oder dem Denken abzuleiten. Zugleich muß noch ein zweites Postulat berücksichtigt werden. Richtig ist der Gedanke KANTS, vor dem Erkennen die Denkformen selbst zum Gegenstande der Untersuchung zu machen. Allein da dies selbst schon wieder ein Erkennen ist, so sieht der Kantische Gedanke dem Vorsatze jenes weisen Scholastikus ähnlich, nicht eher ins Wasser gehen zu wollen, als bis er schwimmen gelernt habe. „Es muß also die Tätigkeit der Denkformen und ihre Kritik im Erkenntnis vereint sein.“ [1]) Dies kann aber nur durch die Selbstbewegung des Begriffs geschehen, welche dadurch zustande kommt, daß jede Kategorie auf ihre Endlichkeit hin untersucht wird. Diese wird offenbar, wenn die Kategorien auf das Unendliche angewendet werden. Dann erzeugen sie notwendig den Widerspruch und gehen ineinander über.

KANT kennt, der alten (Wolfschen) Metaphysik folgend, drei Unbedingte. Das erste ist die Seele, über die wir vier empirische Tatsachen aussagen können, nämlich daß sie das bestimmte Subjekt, ein Einzelnes, in allem Mannigfaltigen dasselbe und ein von den äußeren Dingen Unterschiedenes ist. Wenn für diese vier Bestimmungen die entsprechenden Kategorien eingesetzt werden, so kommen vier Paralogismen zustande. Das zweite Unbedingte ist die Welt. Werden auf sie die Kategorien angewandt, so gerät die Vernunft in vier Antinomien. Wird aber das dritte Unbedingte, Gott, zum Gegenstande gemacht, auf welchen die Denkbestimmungen Anwendung finden, so ergeben sich die drei Scheinbeweise für das Dasein Gottes.

KANT blieb nun bei der Skepsis stehen und sprach der Vernunft überhaupt die Fähigkeit ab, das Unbedingte erkennen zu können. Erst HEGEL berichtigte und vervollständigte die Kantische Lehre, indem er zu der von dem Kritiker aufgestellten Thesis und

[1]) HEGEL, Enzyklopädie (Gesammelte Werke. Abt. VI) S. 87.

Antithesis die Synthesis hinzufand. Damit ist die dialektische Methode gegeben. Unter der Voraussetzung des Idealismus, dem alles Sein nur als ein ideales gilt, d. h. als ein solches im und für das Bewußtsein, hat diese Methode absolute Gültigkeit. Nichts ist in ihr absurd und unwissenschaftlich, wie HARTMANN behauptet.

5. Idee und Wirklichkeit.

Die Einwände HARTMANNS gegen die Entwicklung der Hegelschen Idee in der Wirklichkeit gehen zunächst gegen die idealistische Weltanschauung des Panlogismus. Der Mangel an einem Realprinzip mache es der Idee unmöglich, sich selbst zu realisieren. Unser Kritiker sagt: Gehen wir also darüber hinweg und fragen wir HEGEL nicht weiter danach, wie die Idee es anfängt, in ihre Momente: Raum, Zeit, Materie usw. zu zerfallen, so daß dieselben den Charakter der objektiv gesetzten Erscheinung erhalten, so bleibt doch noch die andere und fast noch schwierigere Frage bestehen, wie die Idee dazu kommt und wie sie es anfängt, innerhalb dieser Formen der realen Erscheinung sich in die unsagbaren sinnlichen Einzelheiten, in das „Dieses" und „Jenes" zu individuieren, da nach HEGEL eben das unsagbare „Dieses" außerhalb der Sphäre des Begriffs und damit nach seiner Sphäre außerhalb der Sphäre des Logischen und der Idee liegt."[1]) Über den letzteren Vorwurf der Unerklärbarkeit der Individuation können wir hinweg gehen, da wir gezeigt zu haben glauben, daß diese Vereinzelung durch die Empfindung und Anschauung verursacht wird. Die Welt der uns umgebenden Dinge ist nach HEGEL nichts anderes als eine Summe räumlich angeschauter Empfindungen. Wenn HARTMANN nicht einsieht, wie die Idee es anfängt, in ihre Momente Raum und Zeit zu zerfallen, so ist dagegen zu bemerken, daß erstens die Idee überhaupt nicht auseinanderfällt und zweitens Raum und Zeit nicht als Momente in ihr vorhanden sind. Raum und Zeit sind vielmehr Anschauungsformen, Abstraktionen oder wie man sie nennen will und gehören in die unlogische Seinsweise der Idee. Sie sind aber nicht etwas rein Subjektives, sondern etwas von der Idee Gesetztes. Dem, was uns in der Anschauung als Raum erscheint, entspricht in der Idee der Gedanke des Außereinander.

[1]) HARTMANN, Gesammelte Studien und Aufsätze gemeinverständlichen Inhalts. Berlin 1876. S. 611.

Daraus ergibt sich der Hegelsche Begriff der Natur und deren Entwicklungslosigkeit. Sie ist das vom Geiste gesetzte Andere, das Nicht-Ich, womit er sich einschränkt, um zum Bewußtsein zu kommen. Bei HEGEL ist die Fichtesche Überordnung des Geistes über die Natur wiederhergestellt, sie ist wieder das Brett, das der Geist vor sich hinnagelt und bearbeitet, aber nicht moralischer Zwecke wegen, sondern zur Vervollkommnung des Intellekts. Die Natur, wie sie uns erscheint und wie sie HARTMANN bei seiner Kritik im Auge hat, ist erst mit dem Vorhandensein des endlichen Geistes gesetzt. „Aus unserer bisherigen Auseinandersetzung erhellt aber schon, daß das Hervorgehen des Geistes aus der Natur nicht so gefaßt werden darf, als ob die Natur das absolut Unmittelbare Erste, ursprünglich Setzende, — und der Geist dagegen nur ein von ihr Gesetztes wäre. Vielmehr ist die Natur vom Geiste gesetzt, — und dieser das absolut Erste.“ [1]) Außerhalb des bewußten Geistes existiert die Natur nur in der Form einfacher Gedankenbestimmungen in der logischen Idee. Daraus ist ersichtlich, daß es eine Entwicklung der Natur vor der Entstehung bewußter Intelligenzen nicht geben kann. Mit dem Setzen der Natur ist das Bewußtwerden des Geistes gegeben. Da sie ein von der Idee Produziertes, eine Offenbarung ihrer selbst ist, so ist sie logisch und daher Gegenstand der philosophischen Betrachtung. Die Natur ist ein gleichgültiges Nebeneinander verschiedener Stufen, deren hauptsächlichste Materie, Licht und Lebendigkeit sind. Aus der höchsten dieser voneinander unabhängigen Stufen geht der bewußte, endliche Geist hervor, welchen Übergang die Anthropologie schildert. Es läßt sich schon ganz äußerlich erkennen, daß Materie, Licht und Lebendigkeit etwas ganz anderes sind, als die kosmologische, geologische und biologische Entwicklung, auf welche HARTMANN hinaus will.

Es ist ein wichtiger, besonders in der Phänomenologie ausgeführter Gedanke des Hegelschen Systems, daß die Entwicklung des Individuums sich im wesentlichen der Entwicklung des Weltgeistes analog vollzieht. Zwar muß jedes Individuum, wenn der Weltgeist schon auf eine höhere Stufe gelangt ist, doch mit seiner Bildung wieder von vorn anfangen, aber es ist zugleich auf einer höheren Stufe, daß es anfängt.[2]) Insofern kann HARTMANN mit

---

[1]) HEGEL, Enzyklopädie (Gesammelte Werke. Bd. VII b) S. 23.

[2]) HEGEL, Phänomenologie des Geistes (Gesammelte Werke. Bd. II) S. 611.

Recht sagen, daß HEGEL den Begriff der Entwicklung von der des Individuums abstrahiert.[2]) Nun ist das von HARTMANNS Standpunkt aus etwas ganz Verfehltes, da die Entwicklung des Weltganzen immanent oder rein ist, weil sie von nichts anderem gehindert wird, der Entwicklung des Individuums sich dagegen andere Faktoren entgegenstellen. Infolgedessen dürfe die eine Entwicklung nicht aus der anderen abgeleitet werden. Da dies aber doch der Fall ist, so sieht sich HEGEL, wie HARTMANN meint, in die unangenehme Notwendigkeit versetzt, eine Inkongruenz zwischen der Idee und dem Inhalt der Realität statuieren zu müssen, welche nirgends nachweisbar ist und welche, wenn sie nachweisbar wäre, die logische Entwicklung und die Wahrheit, welche die große Errungenschaft des Idealismus bildet, wieder vernichten würde, — die Wahrheit, daß die Idee selbst aller Inhalt der Realität ist und außer der Idee kein Inhalt der Realität existiert.[1]) Nirgends ist HARTMANN in seiner Kritik des Panlogismus ärger fehlgegangen als hier, da er in seinem Eifer gar nicht merkt, daß diese angebliche Inkongruenz nichts anderes ist als jener von ihm so sehr verschrieene Widerspruch, das Agens der Hegelschen Entwicklung. Eben weil die Idee mit ihrem Anderen, mit der Realität, welche auf der ersten Stufe ihrer Entwicklung die Natur ist, nicht übereinstimmt, vollzieht sich der Weltprozeß, der darauf hinstrebt, daß Begriff und Realität sich vollkommen decken. Dasjenige, worin diese Übereinstimmung erreicht wird, ist Gott oder das Ideal. Diese Inkongruenz ist also keine Sackgasse, in die das Hegelsche System geraten ist, noch irgend eine leere Ausflucht, sondern ein Grundbestandteil des ganzen Panlogismus.

Um die Schiefheit des Gedankens darzutun, daß die Entwicklung des Individuums analog der Weltentwicklung verlaufe, wählt HARTMANN das Beispiel einer Pflanze. Dieser Vergleich teilt nicht nur das Schicksal aller anderen Vergleiche, sondern ist auch ganz unzutreffend, weil die Pflanze gar kein Individuum ist. Da die Substanz sich nun nicht anders entwickelt als in ihrem Modi und beide vollkommen gleichartiger Natur sind, so hat HEGEL ganz recht, wenn er der Entwicklung des Universums die Entwicklung des Individuums zugrunde legt.

---

[1]) HARTMANN, Gesammelte Studien und Aufsätze. S. 613.
[2]) Ders., a. a. O. S. 613.

Nicht minder wichtig als dieser Einwand ist der Vorwurf HARTMANNS, daß der Panlogismus kein Realprinzip habe. Ein solches ist in der Tat vorhanden, nämlich das Wissen. „Der Geist ist wesentlich nur das, was er von sich selbst weiß." „Daß der Geist dazu kommt, zu wissen, was er ist, dies macht seine Realisation aus"[1]). Dieses Wissen ist das Ziel seiner Tätigkeit, welche also darauf gerichtet ist, sich zu realisieren.

HARTMANN kennt zwei Arten des Seins, ein ideales und ein reales. Nun ist bei HEGEL die Vernunft die Substanz der Welt, sie ist dasjenige, in dem alles sein Bestehen hat. Daher kann es bei ihm überhaupt nur ein ideales Sein geben. Von einem Sein außerhalb des Denkens, wie es etwa der naive Mensch der Körperwelt zuschreibt, kann beim absoluten Idealismus nicht die Rede sein. Diesen Haupteinwand hat HARTMANN als Motto seiner Polemik gegen den Panlogismus vorangestellt in der Form des Schillerschen Zitats: „Leicht beieinander wohnen die Gedanken, doch hart im Raume stoßen sich die Sachen." Wir sehen, wie sich die ganze Hartmannsche Kritik auf die erkenntnistheoretische Frage zuspitzt, ob es eine von unserer Bewußtseinswelt unabhängige, aber ihr analoge Welt äußerer Dinge gibt. Der extremste Realist gibt zu, daß das grimmige Zusammenplatzen der Realitäten zunächst nur in unserem Bewußtsein stattfindet, in welchem ein Spiegelbild durch den außerhalb des Bewußtseins sich abspielenden Vorgang verursacht wird. Der absolute Idealist meint, daß derselbe Vorgang in unserem Bewußtsein von der unbewußten Vernunft nach ihren Gesetzen gleichsam hinter unserm Rücken produziert wird, so daß wir ihn als gegeben vorfinden. Der Unterschied liegt also bloß in dem „Woher" der Bewußtseinswelt. In diesem Punkte gehen HARTMANN und HEGEL grundsätzlich auseinander. Deshalb, weil hier die gemeinsamen Prinzipien aufhören, hätte HARTMANN sich der Kritik enthalten müssen.

Was die Entwicklung der Religion und Geschichte anbetrifft, so können wir kurz darüber hinweggehen, da sich HARTMANN hier wesentlich mit HEGEL einverstanden erklärt und zugibt, es hier mit den unvergänglichen Leistungen des Hegelschen Geistes zu tun zu haben. Die Einwände betreffen eigentlich nur die Unendlichkeit des Prozesses und das positive Ziel im Panlogismus

[1]) HEGEL, Enzyklopädie (Geasmmelte Werke. Bd. VII b) S. 34.

und beruhen auf dem verschiedenen Begriff der Zeit bei beiden Philosophen.

Es ist HEGEL sehr häufig vorgeworfen worden, daß er eine Entwicklung in das Absolute hinein verlegt habe. SCHOPENHAUER z. B. wollte diese Lehre durch folgenden Einwand widerlegen. Wenn der Prozeß keinen Anfang genommen hat, so ist bis auf den heutigen Tag eine unendlich lange Zeit verflossen, weshalb jede Entwicklung ihr Ziel bereits erreicht haben muß. Derselbe Gedanke läßt sich auch auf die Zukunft anwenden, wonach das Absolute in keiner endlichen Zeit, also überhaupt nicht sein Ziel erreichen werde. Wenn man oberflächlich die Hegelsche Lehre, daß die Welt keinen Anfang und kein Ende habe, betrachtet und sie der Hartmannschen Annahme, daß die Welt zeitlich entstanden sei und ebenso in der Zeit vergehen werde, gegenüberstellt, so haben wir genau die erste Kantische Antimonie. Der Hartmannsche Einwand gegen die Entwicklung bei HEGEL ist kurz folgender. Jede Entwicklung muß zeitlich gedacht werden, sie muß einen Anfang in der Zeit genommen haben und ebenso ein Ende finden, womit die Entwicklung, die Welt und die Zeit selbst aufhören. Bestände die Welt, wenn der Prozeß sein Ziel erreicht hätte, noch fort, so wäre dies ein Stagnieren, keine Entwicklung, also unzulässig. Das Endziel kann nur ein negatives sein, d. h. ein solches, bei dessen Erreichung die Welt aufhört zu bestehen. Der Anstoß zur Bewegung muß einem alogischen Faktor zugeschrieben werden. Die reine Faktizität, daß etwas mit sich identisch bleibt, ist etwas Metalogisches. Das Postulat, daß etwas mit sich selbst identisch bleiben soll oder das Streben, wenn ein Sein in seiner Identität mit sich selbst gestört wird, diese wiederherzustellen, macht das Wesen des Logischen aus. Daher kann eine Entwicklung nie aus sich selbst anheben, sondern es bedarf eines Unlogischen, welches sie herbeiführt. Das Ziel besteht dann in der Rückwendung des Unlogischen in das Nicht-Sein.

HARTMANN repräsentiert also mit seiner Argumentation in der ersten Kantischen Antinomie die Thesis, indem die Welt als zeitlich (und räumlich) begrenzt gedacht wird. HEGEL jedoch betrachtet ebenso wie SPINOZA die Welt sub specie aeternitas. Die Philosophie ist ihm das Begreifen des göttlichen Wesens nach seinen In-eins-seienden Momenten. Eine solche Frage, ob die Welt einen Anfang genommen habe oder nicht, weist er von vorn-

herein zurück. Hierauf kann eine runde Antwort, d. h., daß entweder das eine oder das andere ist, nicht gegeben werden. Hat man das Endliche vor sich, so ist man in der Zeit. Geht man jedoch zum Unendlichen über, so kann es nur unter dem Gesichtswinkel der Ewigkeit, d. h. der Zeitlosigkeit, betrachtet werden. „Die Ewigkeit ist nicht vor oder nach der Zeit, nicht vor der Erschaffung der Welt, noch wenn sie untergeht, sondern die Ewigkeit ist absolute Gegenwart, das Jetzt ohne Vor und Nach. Die Welt ist erschaffen, wird erschaffen und ist ewig erschaffen worden; dies kommt in der Form der Erhaltung der Welt vor. Erschaffen ist die Tätigkeit der absoluten Idee".[1]) Unaufhörlich betont HEGEL die ewige Tätigkeit der absoluten Idee. Daher ist die Ansicht HARTMANNS, der die Entäußerung der Idee zur Natur analog der Erhebung des Willens zum Wollen in seinem System als einen einmaligen zeitlichen Akt aufzufassen scheint, auf das Entschiedenste zurückzuweisen. Zur Veranschaulichung — oder wenn man will, zum Beweise — für die ewige Entäußerung der Idee zur Natur pflegt sich HEGEL auf das von ihm so hochgeschätzte Dogma der Dreieinigkeit zu berufen, wonach der Vater von Ewigkeit her den Sohn zeugt. Die abssolute Tätigkeit der Idee ist ein ewiges Spiel der göttlichen Liebe mit sich selbst. Eine eigentliche Entwicklung, d. h. ein Aufsteigen des Niederen zum Höheren, gibt es nur in der Sphäre der Individuen, indem der endliche Geist sich allmählich von seinen Schranken befreit und zum unendlichen absoluten Geist wird. Dieses Ziel ist jedesmal erreicht, sobald ein Individuum zum Standpunkt des absoluten Wissens gelangt ist. Damit ist nun keineswegs gesagt, daß der Weltprozeß bei dieser partikulären Erreichung des Ziels aufzuhören hat, da jedes Individuum das Universum nur von seinem einzelnen bestimmten Platze anschaut, in ihm also die unendliche Fülle des göttlichen Wesens ganz und gar nicht erschöpft ist.

Um nun noch auf den Endzweck der Entwicklung zu kommen, welcher bei HEGEL in der Weisheit des delphischen Gottes, dem *Γνῶθι σαυτόν* besteht, so verwirft ihn HARTMANN mit der nichtssagenden Phrase, daß diese eitle Selbstbespiegelung dem Absoluten nichts nütze. Bei ihm hat die Bewußtseinsentstehung

[1]) HEGEL, Naturphilosophie (Gesammelte Werke. Bd. VII a) S. 26.

nur sekundäre Bedeutung. Wenn HARTMANN mit seiner nüchternen Ausrechnung des Zweckes und seinem prosaischen, eudämonistischen Maßstabe an das Hegelsche System herangeht, so macht er fast einen ähnlichen Eindruck wie jener Mathematiker, der am Schlusse einer Tragödie von RACINE in die Worte ausbrach: „Qu'est ce que cela prouve!“ Bei HARTMANN steht der Eudämonismus im Vordergrunde. Alles regt sich und bewegt sich nur, um sich später recht gemütlich und behaglich zu fühlen. Um den Weltprozeß zu erklären, läßt unser Philosoph sein Unbewußtes in die höchst fatale Lage der unendlichen Unseligkeit kommen, so daß es ganz begreiflich ist, wenn dieses alle Hebel einsetzt, um sich aus dieser Misere herauszuarbeiten. Natürlich wird der große Haufe sich lieber zu dieser Hartmannschen Auffassung des Endziels als zu der Hegelschen bekennen, weil sie durch die Analogie mit dem gewöhnlichen Leben im höchsten Maße bestätigt wird. Unstreitig ist aber der Hegelsche Entwicklungsbegriff ungleich höher stehend wie der HARTMANNS und dessen Kritik HEGELS auch in diesem Punkte völlig verfehlt.

Wir haben vorläudg bei diesem rein negativen Resultat stehen zu bleiben und zunächst das Verhältnis HARTMANNS zu SCHOPENHAUER zu erörtern.

Hartmann und Schopenhauer.

Mit dem innerlich abgeschlossenen System Hegels verglichen, bietet die Philosophie Schopenhauers wegen ihrer verschiedenartigen Elemente, des Platonismus, Kantianismus und Buddhismus einen bunteren Anblick und erweckt unschwer den Anschein vorhandener Widersprüche. Daher hat Hartmann bei seiner Umbildung dieses Systems leichtere Arbeit. Er veranstaltet eine Zusammenstellung der verschiedenen Bestandteile des Panthelismus, konstruierte einen Widerspruch, scheidet das ihm nicht passende Glied aus und setzt dafür Hegelsche Ideen ein. Sein Verfahren gleicht dem eines Mannes, der von einem Baume eine Anzahl Äste abhaut und an ihre Stelle solche eines anderen Baumes aufpfropft. Zu den vier vorhandenen Elementen, aus denen sich die Schopenhauersche Philosophie zusammensetzt, dem Realismus und Spiritualismus auf der Seite des Wesens und dem Materialismus und Idealismus auf der Seite der Erscheinung, wird noch der sogenannte angeblich embryonisch vorhandene objektive Idealismus hinzugefügt und bedeutsam in den Vordergrund gerückt. Der subjektive Idealismus und der Materialismus werden dann als unpassende Bestandteile ausgeschieden und die übrigen drei Faktoren als Kern des Schopenhauerschen Panthelismus erklärt. Beim Eingehen auf die Kritik Hartmanns werden wir jene Stellen, an welchen die Hegelschen Bestandteile eingefügt sind, besonders zu betonen haben.

1. Der subjektive Idealismus.

Zunächst wird ein Widerspruch zwischen dem subjektiven Idealismus und dem Realismus des Willens aufgedeckt. In einer anderen Formulierung würde der Einwand HARTMANNS lauten, daß der Übergang von der Erscheinung zum Ding an sich im Panthelismus mißglückt sei: Vergegenwärtigen wir uns also SCHOPENHAUERS Lehre über diesen Punkt.

KANT sowie seine Schüler und Nachfolger schwelgten förmlich in dem Gedanken, daß die Dinge in der Wirklichkeit sich in anderen Formen befänden als die sind, in denen sie uns erscheinen. Da wir nun durch die Organisation unseres Intellekts die Dinge beim Erkennen verändern und wir ohne diese Denk- und Anschauungsformen nicht zu erkennen vermögen, so hält KANT das Ding an sich für unerkennbar. Hier ist nun der Punkt, wo SCHOPENHAUER über seinen Meister hinausgeht. Während uns alle anderen Dinge nur als Vorstellungen erscheinen, haben wir von uns selbst zwei vollkommen verschiedene Erkenntnisarten, indem was nach der Seite der Erscheinung als Körper, als Vorstellung unter anderen Vorstellungen erscheint, sich uns innerlich als Wille darstellt. Durch einen Analogieschluß können wir dieses Verhältnis auch auf die übrigen Dinge ausdehnen, so daß alles, was uns in den Formen von Raum, Zeit und Kausalität erscheint, seinem Wesen nach Wille ist. Es ist streng festzuhalten, daß SCHOPENHAUER nicht durch die transzendente Kausalität, wie es KANT getan hatte, seinen Weg von der Erscheinung zum Ding an sich nimmt. Daß letzteres mit dem Willen am meisten übereinstimmt, daß er das Wesen der Welt ausmacht, ist eine Erkenntnis, die sich nicht diskursiv beweisen läßt, sondern nur intuitiv erfaßt werden kann und die in concreto jeder unmittelbar, d. h. als Gefühl besitzt.[1]) Dies ignoriert HARTMANN vollständig und stellt den Übergang von der Erscheinung zum Ding an sich so dar, als ob SCHOPENHAUER aus der bewußten Perzeption des Willens auf die reale Existenz eines Weltwillens schlösse, und meint, daß mit demselben Recht aus der bewußten Perzeption z. B. einer Uhr auf deren reale Existenz geschlossen werden dürfe.[2]) Im Gegen-

[1]) ARTHUR SCHOPENHAUER, Die Welt als Wille und Vorstellung. Bd. 1. S. 162. Den Zitaten von SCHOPENHAUER liegt die Ausgabe von EDUARD GRISEBACH zugrunde. Leipzig (bei Reklam).

[2]) HARTMANN, Gesammelte Studien und Aufsätze. S. 637.

teil erklärt SCHOPENHAUER ausdrücklich, daß unser uns empirisch bekannter Wille nur Erscheinung und daher von jenem das Wesen der Welt bildenden Willen durchaus verschieden sei. Unser Willensakt ist nur die nächste und deutlichste Erscheinung des Dinges an sich, dasjenige, in dem es sich relativ am wenigsten verhüllt darbietet, weshalb alle Erscheinungen auf den Willen zurückzuführen und aus ihm zu erklären sind.[1]) Was das Ding an sich, abgesehen davon, daß es uns als Wille erscheint, seinem eigentlichen Wesen nach ist, wird bei SCHOPENHAUER ebenso wenig gesagt als bei KANT. Wir können den Begriff des Dinges an sich nur negativ ausdrücken, daß es gleich unserem Willen ist, wenn man von diesem abzieht die Form seines Objektseins für den Intellekt und seines Erscheinens in der Zeit, durch welche beiden Umstände es in Erscheinung umgewandelt wird. Daß dem so ist, kann, wie schon gesagt, nicht bewiesen, sondern nur unmittelbar gefühlt werden, und SCHOPENHAUER setzt diese Lehre ganz dogmatisch voraus. Er gesteht zu, daß der Solipsismus oder theoretische Egoismus, wie er ihn nennt, unwiderleglich ist, daß man also nicht durch Beweise von der Vorstellung zum Ding an sich gelangen könne, verweist aber das Verharren bei dieser Annahme ins Narrenhaus. Es ist zuzugeben, daß der Übergang von der Erscheinung zum Wesen bei SCHOPENHAUER schwach ist und daß z. B. das Hegelsche System, welches bei der Welt als Vorstellung stehen bleibt und ein etwaiges Sein außerhalb des Bewußtseins vollkommen ignoriert, konsequenter verfährt. Warum aber die Schopenhauersche Lehre, welche der gewöhnlichen Meinung mehr entsprechend hinter der idealen Vorstellungswelt eine reale Willenskraft supponiert, in sich widerspruchsvoll sein soll, ist absolut nicht einzusehen. Übrigens nimmt sich dieser Einwand im Munde HARTMANNS recht seltsam aus, da er uns doch ebenfalls jenseits unserer Vorstellungswelt die Existenz einer realen Welt, die sich noch dazu in den objektiven Formen von Raum und Zeit befindet, nachweist.

2. Der Materialismus.

Der nächste Punkt, auf welchen HARTMANN seinen Angriff richtet, ist die Schopenhauersche Verbindung des Spiritualismus

[1]) SCHOPENHAUER, Die Welt als Wille und Vorstellung. Bd. II. S. 229.

und des Materialismus, welche deshalb unzulässig sein soll, „weil alle Beweise für den rein materiellen Ursprung des Intellekts ganz ebenso gültig oder ungültig für den des Willens sind.“ [1]) Wir können auch in diesem Einwande nur eine willkürliche Verdrehung der Lehre SCHOPENHAUERS sehen. Allerdings gebraucht er den schiefen Ausdruck, daß der Intellekt ein Produkt des Gehirns sei, z. B. W. a. W. u. V. Bd. II. S. 232, wo er sich aber gleich verbessert und ihn eine Aktion des Gehirnes nennt. Die häufig ausgesprochene Meinung SCHOPENHAUERS ist offenbar die, daß Gehirn und Intellekt verschiedene Erscheinungsformen derselben Sache seien, weshalb einer Lagerungsveränderung der Gehirnmolekule eine Modifikation des Bewußtseinsinhaltes parallel laufen muß, aber nicht eine durch die andere verursacht werden kann.

Der Intellekt ist Wille, Wille zum Erkennen, dessen Objektivation das tierische und menschliche Gehirn ist. Daß SCHOPENHAUER den Intellekt direkt aus dem Willen ableitet, geht aus folgender Stelle hervor: „Die Erkenntnis überhaupt, vernünftige sowohl als bloß anschauliche, geht also ursprünglich aus dem Willen selbst hervor, gehört zum Wesen der höheren Stufen seiner Objektivation, als eine bloße *μηχανή*, ein Mittel zur Erhaltung des Individuums und der Art, so gut wie jedes Organ des Leibes.“ [2]) Dadurch erledigt sich auch der von HARTMANN in ähnlicher Weise konstruierte Widerspruch, daß meine Vorstellungen Produkt meiner Hirntätigkeit, mein individuelles Hirn und dessen Materie aber nichts als meine Vorstellung sein soll.[3]) Darauf ist zu erwidern, daß die Vorstellungen ihren Ursprung in einem einzigen Willensakt haben und nach der Seite der Erscheinung sich in einer Reihe aufeinanderfolgender Vorstellungsreihen (zeitlich) offenbaren.

Der zweite von HARTMANN gemachte Einwand ist jenes gegen den Materialismus häufig vorgebrachte Argument, daß nämlich aus einem Spiel blind und sinnlos wirkender Elemente die Entstehung vernünftig denkender Wesen nicht erklärt werden könne.

Nach HARTMANNS Meinung ist es ganz dasselbe, ob dieser Wirbel der Atome, welcher in manchen Zusammensetzungen denkende Wesen schafft, sich in der Wirklichkeit vollzieht oder nur,

---

[1]) HARTMANN, Gesammelte Studien und Aufsätze. S. 639.
[2]) SCHOPENHAUER, Die Welt als Wille und Vorstellung. Bd. I. S. 214.
[3]) HARTMANN, Gesammelte Studien und Aufsätze. S. 639.

wie SCHOPENHAUER es tat, zu einem subjektiven Vorstellungsprozeß herabgesetzt wird, da ebenso wenig wie im ersteren Fall die sinnvolle Welt, so durch letztere Annahme die sinnvolle Vorstellung der Welt erklärt werden könne. Es ist leicht einzusehen, daß beide Theorien nicht über einen Kamm geschoren werden dürfen. Zugegeben wird, daß die Kritik des realen Materialismus — wenn dieser Ausdruck erlaubt ist — ganz berechtigt ist. Dagegen erklärt sich die sinnvolle Vorstellung der Welt beim subjektiven Materialismus ganz leicht aus der vernünftigen logischen Organisation unseres Intellekts, welcher jede Veränderung, jeden noch so willkürlichen Wechsel ganz gesetzmäßig unter den logischen Formen von Raum, Zeit und Kausalität erfaßt. Auf die Frage aber, wie der alogische, blinde Wille zum vernünftigen, logischen Intellekt kommt, bleibt SCHOPENHAUER die Antwort schuldig und gesteht diesen Mangel auch offen ein. Denn erstens kann nicht gut das Logische aus dem Alogischen abgeleitet werden. Zweitens ist uns das, das Wesen der Welt ausmachende Ding an sich, von dem wir nur wissen, daß es die größte Ähnlichkeit mit dem Willen hat, seinem eigentlichen Wesen nach unbekannt. Wir müssen uns bescheiden, wenn uns nur ungefähr gezeigt wird, was hinter den Erscheinungen zu suchen ist und was ihnen in der Wirklichkeit entspricht, ebenso wie wir zufrieden sind, wenn uns der Physiker gezeigt hat, daß z. B. dem in unserm Bewußtsein vorhandenen Tone c in der Außenwelt Luftwellen von bestimmter Ausdehnung und Schwingungszahl entsprechen, und wir nicht verlangen, daß uns noch die Ursachen davon nachgewiesen werden.

3. Der subjektive Idealismus und die Ideenlehre.

Noch sophistischer als der Nachweis der Unverträglichkeit zwischen dem Materialismus und dem subjektiven Idealismus ist der zwischen letzterem und der Ideenlehre SCHOPENHAUERS konstruierte Widerspruch.[1]) Zunächst erklärt HARTMANN seinen Lesern gar nicht, was unter den Ideen zu verstehen sei, sondern begnügt sich, eine Anzahl Stellen aus SCHOPENHAUER zu zitieren, in welchen dieser den Unterschied zwischen der Idee und dem Begriff bespricht, wobei das, was nur gleichnisweise, wie SCHOPENHAUER selbst sagt, hinzugefügt ist, von HARTMANN im eigentlichen Sinne

[1]) HARTMANN, Gesammelte Studien und Aufsätze. S. 640.

genommen und mit starker Betonung in den Vordergrund gerückt wird. Von den Ideen erfahren wir nur, daß sie das Wesen der Dinge in der Form der Vorstellung wiedergeben. Da nun aber notwendige Bedingung der Vorstellung die Formen Raum, Zeit und Kausalität sind, das in ihnen Erscheinende aber nicht das Wesen darstellt, so schließt HARTMANN, daß es Ideen in SCHOPENHAUERS Sinne gar nicht geben könne. Falls also die Ideenlehre festgehalten werde, müsse der subjektive Idealismus entfernt werden.

Auch hierin können wir HARTMANN ganz und gar nicht beistimmen. Um zu erkennen, was SCHOPENHAUER mit seinen Ideen meint, werden wir sie nicht mit den Gattungsbegriffen der Dinge, sondern am besten mit diesen selbst vergleichen und den Unterschied zwischen beiden feststellen. Die uns umgebenden Dinge sind Objektivationen des Willens, d. h. Erscheinungen desselben für ein erkennendes Subjekt. In ihnen wird das Wesen der Welt aber nicht vollkommen erkannt, sondern die Auffassung wird durch das principium individuationis, diesen Schleier, den das Subjekt gleichsam vor den Augen hat, getrübt. Gelingt es nun irgend einem Individuum, einen beliebigen Gegenstand, z. B. eine Landschaft, einen Baum, einen Fels usw. ohne alle Beziehung auf seinen Willen zu betrachten, bei dieser Anschauung den Satz vom Grunde mit seinen beiden Formen Raum und Zeit auszuschalten und sich gänzlich in das Objekt zu verlieren, so schaut er gleichsam durch die sinnliche Erscheinung des Dinges hindurch und erblickt dessen Wesen, den Willen, der ihm so unmittelbar Objekt wird. Der Wille, welcher sich auf diese Weise adäquat objektivisiert, ist die Idee. Daß der Unterschied zwischen Ding und Idee kein objektiver, sondern nur im betrachtenden Subjekte, für welches beide Objektivationen oder Erscheinungen des Willens sind, zu suchen ist, lehren viele Stellen. „In solcher Kontemplation (sc. der künstlerischen) nun wird mit einem Schlage das einzelne Ding zur Idee seiner Gattung und das anschauende Individuum zum reinen Subjekt des Erkennens. Das Individuum als solches erkennt nur einzelne Dinge; das reine Subjekt des Erkennens nur Ideen.“ [1]) „Er (sc. der Intellekt) schwebt alsdann (nach Abstreifung der Relationen) frei, keinem Willen mehr an-

[1]) SCHOPENHAUER, Die Welt als Wille und Vorstellung. Bd. I. S. 245.

gehörig: im einzelnen Dinge erkennt er bloß das Wesentliche und daher die ganze Gattung desselben, folglich hat er zu seinem Objekte jetzt die Ideen.“ [1])

Ebenso wie der Unterschied zwischen Idee und Ding, muß auch ihre beiderseitige Übereinstimmung streng festgehalten werden, daß sie nämlich beide Objektivationen oder Erscheinungen des Willens sind. Besonders für die Ideen ist dies zu beachten, da sie leicht als Wesen, nicht als Erscheinung aufgefaßt werden können. SCHOPENHAUER sagt ausdrücklich: „Also, wie gesagt, die Ideen offenbaren noch nicht das Wesen an sich, sondern nur den objektiven Charakter der Dinge, also immer nur noch die Erscheinung.“ [2])

Erscheinung ist alles, was Objekt für ein Subjekt, d. h. im Bewußtsein ist und damit dem Satze vom Grunde und den Anschauungsformen Raum und Zeit unterworfen ist. Wie wir vorhin sahen, bezeichnet SCHOPENHAUER als diejenige Erscheinung, in welcher sich das Weltwesen in der leichtesten Verhüllung darstellt, den Willen, weshalb das Ding an sich willensartig zu denken ist. Nun unterliegt der empirisch wahrgenommene Wille der Form des inneren Sinnes, d. h. der Zeit, und der, daß er im Bewußtsein sich befindet, also Objekt für ein Subjekt ist. Die Ideen sind daher eine in höherem Grade angemessene, adäquatere Erscheinungsweise des Willens, weil sie unzeitlich aufgefaßt werden. Erscheinung sind sie nur deshalb, weil sie überhaupt im Bewußtsein sind. Von der Perzeption des Willens unterscheidet sich ihre Wahrnehmung, daß sie sich nicht durch den innern Sinn vollzieht, sondern uns von außen vermittelt wird. Daher stammt der Ausdruck SCHOPENHAUERS, daß die Ideen die Form der Vorstellung haben, woraus, wie wir gesehen haben, HARTMANN einen Widerspruch konstruiert.

Es ist dagegen einfach festzuhalten, daß die Ideen nichts anderes sind als Wille, welcher auf besondere Art, indem nämlich das Subjekt das principium individuationis von sich abstreift, erscheint, natürlich aber die Form des Objekt-Seins für ein Subjekt beibehält. Weit entfernt also, in dieser Lehre einen Widerspruch mit den idealistischen Prinzipien zu finden, kann mit vollem Rechte behauptet werden, daß nur auf dem Boden des subjektiven Idealismus die Ideenlehre in der angemessenen Form möglich ist.

[1]) Ders., a. a. O. Bd. II. S. 428.
[2]) Ders., a. a. O. Bd. II. S. 429.

Der von HARTMANN für die gewöhnlichen Objektivationen des Willens geltend gemachte Einwand, daß die Vorstellungen nur Produkt des Gehirns, dieses selbst aber wieder nur Vorstellung sei, wird hier noch einmal für die besonderen Erscheinungsformen des Willens, die Ideen, wiederholt. Auch diese Behauptung wird widerlegt durch die im Abschnitt 2 vorgebrachten Gründe.

4. Das phänomenale und das absolute Subjekt.

Einen neuen Grund zur Entfernung des Materialismus aus dem Systeme SCHOPENHAUERS, nimmt HARTMANN aus der Betrachtung des die Ideen auffassenden Subjekts. Es ist, wie wir gesehen haben, zum Schauen der Ideen nur das Individuum imstande, welches seine Beschränktheit, Endlichkeit, Individualität abgestreift hat, was in der künstlerischen Anschauung der Fall ist. In dieser ist das Individuum zum reinen, willenlosen, schmerzlosen, zeitlosen Subjekt der Erkenntnis geworden. Weil es die Dinge zeitlos, sub specie aeternitalis betrachtet, kann es mit Recht ewig genannt werden. Es ist dies die äußerst tiefsinnige Lehre SPINOZAS, auf den sich SCHOPENHAUER hier beruft, daß der Geist selbst ewig ist, wenn er die Dinge unter dem Gesichtspunkte der Ewigkeit betrachtet. HARTMANN ist mit der Ewigkeit des die Ideen erkennenden Subjekts ganz einverstanden und gibt zu, daß SCHOPENHAER es als aus dem gewöhnlichen Subjekt der Erscheinungen hervorgehend aufgefaßt habe. Zugleich wird uns aber das bereits zweimal genossene Argument gegen den Materialismus nochmals aufgetischt. Wenn man schon zugibt, meint HARTAMNN, daß der gewöhnliche Intellekt, das Subjekt der erscheinenden Dinge, Produkt des Gehirns ist, so könne doch das reine, unvergängliche, ewige Subjekt der Ideen nicht Produkt der vielen menschlichen Gehirne sein. Wiederum muß dagegen bemerkt werden, daß SCHOPENHAUER sich die Bezeichnung der Vorstellung als Gehirnprodukt nur erlauben darf, weil ihm Intellekt und Gehirn als identisch gelten. Setzt man die erste Ausdrucksweise für die zweite ein, so ist in der Tat kein Widerspruch vorhanden. Die Behauptung HARTMANNS würde dann dahin modifiziert werden müssen, daß das ewige absolute Subjekt das Produkt vieler Intelligenzen sei. Auffallend ist hier sofort die schiefe Ausdrucksweise, daß das Subjekt der Ideen, das klare Weltauge,

sich gleichsam aus vielen einzelnen Komponenten zusammensetzen soll. Die Begriffe Vielheit und Einzelheit sind jedoch nur auf Dinge, die in Raum und Zeit erscheinen, anwendbar. Während bei sinnlich gegebenen Dingen, die qualitativ und quantitativ vollkommen gleich sind, mindestens noch eine räumliche und zeitliche Verschiedenheit vorhanden ist, fällt diese, sobald es sich um Gegenstände des reinen Verstandes handelt und diese als mehrmals gegeben angesehen werden, fort, so daß sie auch numerisch identisch sind.[1]) Dies ist z. B. bei HEGEL der Fall, dem alle Intelligenzen, welche auf den Standpunkt des absoluten Wissens gelangt sind, für numerisch identisch gelten. So ist auch bei SCHOPENHAUER das klare Weltauge immer und überall dasselbe und jedes Individuum wird zu diesem absoluten Subjekt, sobald es sich entschließt, die Dinge nicht mehr nach ihrem kausalen Zusammenhang und zeitlichen Verlauf, sondern unter dem Gesichtswinkel der Ewigkeit zu betrachten. Daraus geht hervor, daß dem SCHOPENHAUER die Auffassung der individuellen Subjekte als individuell phänomenaler Einschränkungen des einen absoluten Subjekts nicht bloß nahe gelegen, sondern daß er sie in der Tat gehabt hat.

Schwierig ist allerdings die Frage, ob das endliche Subjekt überhaupt imstande sei, seine Individualität abzustreifen, wie es dem Intellekt möglich sei, plötzlich aus seiner Haut herauszufahren und die Dinge nicht mehr unter der Form der Zeit, welche doch als zu seiner Organisation gehörig dargestellt wurde, aufzufassen. Sehen wir zu, wie sich SCHOPENHAUER dieses Werden des endlichen Geistes zum absoluten Subjekt, diese Entwicklung, welche HEGEL so großartig in seiner Phänomenologie des Geistes dargestellt hat, denkt. Während der Panlogist die ganze ungeheure Arbeit der Weltgeschichte für den Weltgeist und für das Individuum eine ähnliche Anstrengung in abgekürzter Form als notwendig erachtet, damit der endliche Geist zum absoluten Subjekt werde, so ist SCHOPENHAUER der Ansicht, daß der allerdings nur als Ausnahme zu betrachtende Übergang von der gemeinen Erkenntnis einzelner Dinge zur Erkenntnis der Ideen plötzlich geschieht, „indem die Erkenntnis sich vom Dienste des Willens losreißt, eben dadurch das Subjekt aufhört, ein bloß individuelles zu

[1]) KANT, Kritik der reinen Vernunft Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe. S. 251. (Ausgabe von R. Zimmermann.)

sein und jetzt reines, willenloses Subjekt der Erkenntnis ist.“ [1]) Der Wille hat sich den Intellekt nur als ein Werkzeug geschaffen, so daß er zunächst nur Beziehungen, und zwar die der Dinge zum Willen erkennt. Erst in seiner Vervollkommnung, im tierischen und menschlichen Verstande, vermag es der Intellekt, die Beziehungen der Dinge untereinander sich zum Gegenstande zu nehmen, und steht so nur mittelbar im Dienste des Willens. In dieser Art ist die höchste Stufe des Intellekts die wissenschaftliche Erkenntnis. Ihr steht als etwas ganz Andersartiges die künstlerische Anschauung gegenüber, obwohl sie doch aus jener im Grunde hervorgeht. „Wenn nämlich von einem Objekte viele und mannigfache Beziehungen unmittelbar aufgefaßt werden, so tritt aus diesen, immer deutlicher, das selbsteigene Wesen desselben hervor und baut sich so aus lauter Relationen allmählich auf; wiewohl es selbst von diesen ganz verschieden ist. Bei dieser Auffassungsweise wird zugleich die Dienstbarkeit des Intellekts unter den Willen immer mittelbarer und geringer. Hat der Intellekt Kraft genug, das Übergewicht zu erlangen und die Beziehungen der Dinge zum Willen ganz fahren zu lassen, um statt ihrer das durch alle Relationen hindurch sich aussprechende, rein objektive Wesen einer Erscheinung aufzufassen, so verläßt er, mit dem Dienste des Willens zugleich, auch die Auffassung bloßer Relationen und damit eigentlich auch die des einzelnen Dinges als solchen.“ [2])

Diesen Übergang des Individuums zum absoluten Subjekt bekämpft Hartmann dadurch, daß er stillschweigend die Individualität mit dem Bewußtsein identifiziert und sich dann die Aufhebung der Individualität ohne die Aufhebung des Bewußtseins nicht erklären kann.[3]) Diese Gleichsetzung ist aber falsch, und zwar aus folgenden Gründen.

In jedem Bewußtsein sind zwei Seiten zu unterscheiden, nämlich das Bewußtsein des eigenen Selbst und dasjenige anderer Dinge. Zwischen diesen beiden Arten des Bewußtseins besteht ein fortwährender Antagonismus, indem nämlich die eine Seite nur auf Kosten der anderen vervollkommnet werden kann. Beide Arten des Bewußtseins stellen sich objektiv als ein Gehirn dar.

[1]) Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung. Bd. I. S. 243.
[2]) Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung. Bd. II. S. 428.
[3]) Hartmann, Gesammelte Studien und Aufsätze. S. 643.

Nun ist das Selbstbewußtsein die Objektivation des eigenen Willens, der in jedem Individuum ganz und ungeteilt enthalten ist. Die durch die Anschauung vermittelten, also im Bewußtsein vorhandenen Erscheinungen sind Objektivationen eines fremden Willens, d. h. eines solchen, der individuell anders bestimmt ist. Die Anschauung oder das Bewußtsein anderer Dinge ist, abgesehen von der räumlichen und zeitlichen Verschiedenheit, in allen Intelligenzen gleich, sie alle schauen zu derselben Zeit und an demselben Ort dieselben Objekte. Der Unterschied liegt nur in der Reinheit und Klarheit der Anschauung und ist als graduell anzusehen.

Die eigentliche Verschiedenheit der Individuen muß im Selbstbewußtsein, der unmittelbaren Objektivation des in allen Wesen verschieden eingeschränkten Willens, gesucht werden. Daher wäre es richtig, die Individualität mit dem Selbstbewußtsein zu identifizieren. So ist es möglich, daß in der künstlerischen Anschauung mit der Aufhebung des Selbstbewußtseins zugleich der dem Satze vom Grunde unterworfene Wille verschwindet, die Individualität abgestreift wird und nur das Bewußtsein übrig bleibt, „als ein klarer Spiegel der Ideen, als das Medium, dadurch das angeschaute Objekt in der Welt als Vorstellung eintritt.“ Wenn es SCHOPENHAUER hier nicht ausdrücklich sagte, daß die Auffassung der Ideen eine bewußte Anschauung ist, so müßte dies doch aus dem ganzen Vortrage der Ideenlehre mit Evidenz geschlossen werden.

Wir haben hier innezuhalten, da wir an einem wichtigen Punkte angelangt sind, wo nämlich HARTMANN nicht das nur negative Resultat der Unverträglichkeit bestimmter Elemente des Panthelismus bringt, sondern zu einer positiven Verbesserung der Schopenhauerischen Idee fortschreitet. Hier bei der Kritik der Lehre von der Anschauung der Ideen stehen wir an der Geburtsstätte des Hartmannschen Zentralbegriffes, des Unbewußten. Jetzt ist für unsern Kritiker der Augenblick gekommen, wo er sich zur vollen Höhe des Verständnisses der Philosophie seines Meisters erhebt und mit festem Griff zufassend, die Idee für einen ewigen intellektualen oder intelligiblen Anschauungsakt erklärt.[1])

Fassen wir den grundlegenden Unterschied zwischen SCHOPENHAUER und HARTMANN ins Auge. Bei SCHOPENHAUER ist der In-

[1]) HARTMANN, Gesammelte Studien und Aufsätze. S. 643.

tellekt Wille zum Erkennen, der objektiv als Gehirn erscheint. Jede Objektivation ist die Erscheinung des ganzen ungeteilten Willens und daher sind auch alle Intelligenzen individuelle phänomenale Einschränkungen des einen Willens. Wird die Individualität oder das Selbstbewußtsein abgestreift, so sind nicht mehr die empirisch gegebenen Dinge, sondern die Ideen Gegenstand des Intellekts, welcher dann nur noch reiner Bewußtseinspiegel ist. Mit der Erkenntnis der Ideen sind objektiv Bewegungsvorgänge der betreffenden Gehirnmolekule verbunden. SCHOPENHAUER lehrt ausdrücklich, daß gewisse rein physiologische Mittel, z. B. Beruhigung des Blutumlaufs, ein kaltes Bad usw. die Erkenntnis der Ideen befördern können.[1]) Die vollständige Vereinigung der Individualität, des Selbstbewußtseins oder Willens gibt also die höchste Stufe des Bewußtseins und somit die klarste Anschauung der Ideen. Diese an sich ganz widerspruchslose Lehre verballhornt HARTMANN, indem er das die Ideen auffassende Subjekt beseitigt und die bewußte Anschauung in eine unbewußte verwandelt.

Wie ist nun die Hartmannsche Weiterbildung zu beurteilen? Die spekulative Philosophie betrachtet es als ihre Aufgabe, das Gedankenmäßige sowohl der menschlichen Geistesprodukte, z. B. der Religion, Kunst, Geschichte als auch namentlich der Natur festzustellen. Sie sucht die Dinge nicht nach ihrer Einzelheit, Besonderheit, Zufälligkeit, sondern in ihrer Allgemeinheit, Gattung Idee zu begreifen. Sie betrachtet sie als objektive Gedanken, als Gedanken Gottes. Die Welt gilt ihr als ein System notwendiger Ideen. Dieser Ansicht, welche zum ersten Mal in höchst tiefsinniger Weise in der Gestalt der Platonischen Ideenlehre aufgetaucht ist, haben auch die großen spekulativen Denker der Neuzeit, SPINOZA, SCHELLING und HEGEL gehuldigt. Dies ist auch die Ansicht SCHOPENHAUERS an der vorliegenden Stelle. Das individuelle Bewußtsein gilt ihm als der Spiegel, in welchem die Ideen erscheinen. Der Mensch ist es, der die großen Gedanken der Schöpfung noch einmal denkt. Dem Philosophen des Unbewußten aber ist der Geist echter Spekulation nicht aufgegangen. Befangen in seinem trüben Mystizismus treibt er den Geist heraus und bringt mit den Teilen nur eine ganz schematische Gedankenklitterung zustande.

[1]) SCHOPENHAUER, Die Welt als Wille und Vorstellung. Bd. II. S. 432.

Abgesehen davon, daß der Schopenhauersche Sinn zerstört wird, dürfte der unbefangene Beobachter zunächst eine Weiterentwicklung nicht finden können, sondern ein Zurückgehen auf den status quo ante statuieren zu müssen glauben. Nimmt man nämlich, so wird er denken, dem als Idee erscheinenden Willen das bewußte Subjekt, gleichsam den Spiegel, der ihn reflektiert, weg, so bleibt eben nichts übrig als der an sich seiende Wille. Allein eine solche Meinung wäre ein grober Verstoß gegen die Hartmannsche Logik. Sie belehrt uns, daß eine Erscheinung existiert ohne ein Subjekt, dem sie erscheint, daß das Spiegelbild bleibt, wenn man den Spiegel fortgenommen hat.

Unter Reminiszenz an SCHELLINGS transzendentalen Idealismus wird die unbewußte Vorstellung als intelligibler Anschauungsakt bezeichnet, in welchem Subjekt und Objekt als unterscheidbare Momente aufgehoben sind. Mit einem Schlage steht so das panlogistische, substanzielle Denken vor uns, d. h. das Denken, das sich selbst denkt. Abgesehen davon, daß HARTMANN diesen Begriff bei HEGEL als ein sinnloses Hirngespinst bezeichnet hat, fragen wir uns zunächst ganz unwillkürlich, was denn in aller Welt dieses sich selbst denkende Denken mit dem Willen zu tun habe.

Im Hinblick auf die Schopenhauersche Lehre vom Intellekt ist es ganz offenbar, daß diese von SCHELLING übernommene intellektuelle Anschauung ein vollkommen heterogener, ganz äußerlich hinzugebrachter Faktor ist und daß sich HARTMANN hier nicht als Fortbildner des Schopenhauerschen Systems zeigt, sondern sich in einen diametralen Gegensatz zu ihm stellt.

5. Idee und Wille.

Für HARTMANN, dem der Gegensatz und die Berührungslosigkeit der beiden heterogenen Elemente, Wille und Idee, nicht entgeht, ergibt sich nun die Aufgabe, die Vereinigung beider, und zwar unter dem Gesichtspunkte einer Weiterbildung des Schopenhauerschen Systems zu vollziehen. Auch diese Schwierigkeit versteht HARTMANN durch einige kleine Verdrehungen und Vertauschungen anscheinend trefflich zu lösen.

Von allen Erklärungen, die SCHOPENHAUER über das Verhältnis der Ideen zum Willen gegeben hat, ist ihm diejenige am meisten sympathisch, in welcher die Ideen als einzelne und ein-

fache Willensakte erklärt werden. Ganz ungeniert setzt HARTMANN für den Begriff Willensakt den Aristotelischen Begriff Aktus ein und kommt damit zu dem Schlusse, daß der Wille die Potenz, die Ideen das Wollen oder den Aktus bedeuten.

Mit leichter Mühe läßt sich die Fadenscheinigkeit dieser Spiegelfechterei erkennen. Auch hier handelt es sich nicht um eine Umbildung des Schopenhauerschen Systems, sondern um eine durch allerlei Interpretationskünste willkürlich herbeigeführte Verdrehung zwecks Einführung eines neuen Faktors.

Gegen die Hartmannsche Auslegung des Willens als der Potenz und der Idee als des Aktus ist einzuwenden, daß das Schema von Potenz und Aktus, wie es von ARISTOTELES und HEGEL zur Durchführung der Entwicklung gebraucht wird, notwendig mit dem Begriff der Zeit verknüpft ist und daher auf den entwicklungs- und zeitlosen Willen durchaus nicht angewendet werden darf. So ist z. B. der Charakter eines Menschen ein einziger, zeitloser Willensakt, der sich aber in einer langen Reihe zeitlich aufeinanderfolgender, bei verschiedenen Gelegenheiten hervortretender Willensakte offenbart. Ganz verkehrt aber wäre es, aus der zeitlichen Aufeinanderfolge der empirischen Willensakte auf einen ähnlichen Ablauf im Weltwillen zu schließen und auf diese Entwicklung das Verhältnis von Potenz und Aktus anzuwenden.

Zugleich wird mit der Einführung der beiden letztgenannten Begriffe und durch ihre Anwendung auf den Willen und die Ideen bei SCHOPENHAUER ein grundlegender Unterschied zwischen beiden verwischt, nämlich der, daß der Wille das Ding an sich ist, die Ideen dagegen nur der Welt als Vorstellung angehören. Doch hiermit hat HARTMANN, wie wir gesehen haben, schon aufgeräumt und die Idee zu einem neben dem Willen bestehenden Prinzipe erhoben, auf dessen Vereinigung mit dem Grundprinzip, dem Willen, wir gespannt sind.

Der erste Schritt dazu ist die erschlichene Unterscheidung von Potenz und Aktus im Willen. Für den Willen in der Potenz gibt HARTMANN die Abwesenheit jedes Zieles zu, wie ja auch sein aus der Potenz herausgetretener Wille noch kein Objekt hat, sondern erst nach dem Wollen ringt. Dagegen ist ihm ein aktueller und doch zielloser Wille undenkbar. Da der blinde Wille sich nicht selbst determinieren und sich ein Ziel geben kann, letzteres aber nur in der Form der Vorstellung gedacht werden kann, so

folgt, daß der aus der Potenz in die Aktualität getretene Wille sich der neben ihm existierenden Idee bemächtigen muß und sich auf diese Weise mit einem absolut reichen Inhalt erfüllt. Wenn wir recht sehen, so läuft der Beweis hierfür hinaus auf einen Analogieschluß von dem Willen in der Erscheinungswelt auf den Weltwillen. Diese Konfundierung von Wesen und Erscheinung haben wir schon beobachtet. Da der uns empirisch bekannte Wille nicht ohne eine Vorstellung als Ziel gedacht werden kann, so scheint die Frage, was denn der Weltwille wolle und die Antwort darauf, daß er überhaupt nichts wolle, dem Unbefangenen sehr bedenklich zu sein. SCHOPENHAUER urteilt von dieser Frage, daß sie nur jemand stellen könne, der in den Sinn seines Systems noch nicht eingedrungen sei und namentlich den Begriff des Willens noch nicht gehörig erfaßt habe. Diese Meinung hätte doch den Umbildner der Schopenhauerschen Philosophie stutzig machen und ihn abhalten sollen, in so plumper Weise auf die Unkenntnis seiner Leser zu spekulieren.

Bezeichnend für das Verfahren HARTMANNS, die Vereinigung der beiden Prinzipien Wille und Idee als eine Umbildung des Panthelismus darzustellen, ist folgender Versuch. SCHOPENHAUER bestimmt einmal den Unterschied zwischen Wille und Idee so, daß letztere der Wille in der Form der Vorstellung ist. Wie wir schon dargelegt haben, besagt dieser Ausdruck nichts anderes wie der, daß die Ideen die unmittelbaren Objektivationen des Willens sind, d. h., sie sind der im ungetrübten Spiegel des Bewußtseins erscheinende Wille. HARTMANN berichtigt diese Lehre dahin, daß der Wille nicht in der Form der Vorstellung sein könne, sondern daß er sie als Ziel in sich schließen müsse. Darin, daß HARTMANN dieselben Ausdrücke wie SCHOPENHAUER gebraucht, dürfte wohl der einzige Ähnlichkeitspunkt beider Lehren in dieser Hinsicht gesucht werden, während sie in Wirklichkeit weit voneinander verschieden sind und der Schein, als ob die Ansicht HARTMANNS aus der SCHOPENHAUERS hervorginge, nur durch eine geschickte Sophistik erreicht wird.

6. Wille und Idee bei Hartmann im Verhältnis zu ihren Vorbildern.

Ehe wir zur Betrachtung des Willens und der Idee in ihrer Vereinigung bei HARTMANN fortschreiten, dürfte es angemessen

sein, das Resultat der Umwandlung beider Prinzipe, auf der wir den Philosophen des Unbewußten begleitet haben, nochmals ins Auge zu fassen und namentlich den Unterschied des Willens und der Idee von ihren Vorbildern bei SCHOPENHAUER und HEGEL hervorzuheben.

Wir haben also den nach der Erörterung des Verhältnisses zwischen HARTMANN und dem Panlogismus abgerissenen Faden hier wiederaufzunehmen. Bei einem Vergleich der aus dem Schopenhauerschen System gewonnenen Idee mit der Hegelschen ergibt sich als eklatanter Unterschied, daß bei HEGEL die Idee alleinige Substanz der Welt ist, während sie bei HARTMANN zum Attribut, d. h. zur Wesensbestimmung einer Substanz herabgesetzt wird. Während die Idee im Panlogismus ewige, gleichmäßige Tätigkeit ist, muß bei HARTMANN ein doppelter Zustand des Logischen unterschieden werden, nämlich der vor und während des Weltprozesses. Nur in letzterem ist die Idee Tätigkeit, während ihr vor ihrem Eintritt in die Entwicklung nur ein latentes Sein als inhaltsloses logisches Formalprinzip zugeschrieben wird. Darunter versteht HARTMANN die formale Prädestination für den Fall der Entwicklung, gleichsam den Mutterschoß, in welchem alle logischen Beziehungen und Momente, in welche sich die Idee jemals gliedern kann, vorher bestimmt sind [1]) Während des Weltprozesses hat dieses sich stets gleich bleibende logische Formalprinzip die Aufgabe, die logische Synthese zwischen allen zwecks Erreichung des Endziels notwendig explizierten Vorstellungen zu vollziehen.[2]) HARTMANN liebt es, den Hegelschen Begriff als das logische Formalprinzip des Panlogismus zu bezeichnen und mit dem seinigen zu identifizieren.

Wie wir gesehen haben, ist der Begriff gleich dem reinen Ich, der absoluten Form. Er ist die Subjektivität der Vernunft, die sich in Natur und Geist differenziert hat.

In der Tat ist eine gewisse Ähnlichkeit zwischen dem Begriff und dem logischen Formalprinzip nicht zu verkennen, da beide allen Inhalt schöpferisch aus sich heraus produzieren und namentlich der Grund und die Quelle der Kategorien, der Beziehungs-

---

[1]) HARTMANN, Neukantianismus, Neuschopenhauerianismus, Neuhegelianismus. S. 282.

[2]) HARTMANN, Kategorienlehre. S. 96. Berlin 1896.

und Verknüpfungsformen alles Seienden unter sich sind. Auch ist der Begriff auf jeder Stufe der Entwicklung in sich stets gleich bleibender Weise vorhanden. Ich begleitet alle Vorstellungen, wie schon KANT erkannte, und ist auf jeder Bewußtseinsstufe vorhanden, es ist der Schmelztiegel, in dem alles zu einer Einheit verschmolzen wird. Letzteres würde bei HARTMANN der logischen Synthese der Vorstellungen entsprechen.

Die Unterscheidung beider muß darin gesucht werden, daß die Produktionen des Begriffs sofort das Bewußtsein erzeugen und nur im Bewußtsein vorhanden sind. Der Panlogismus bleibt bei der Welt als Vorstellung stehen und hält alles Sein für ein nur Gedachtes, Ideales, während HARTMANN eine Realisierung der von der Idee entwickelten Vorstellungen durch den Willen annimmt. Ferner ist zu beachten, daß in der logischen Idee HEGELS nur reine Gedankenbestimmungen vorhanden sind, so z. B. Raum und Zeit fehlen, da sie in der empirischen Form nur dem endlichen Geiste angehören, wogegen HARTMANN stets hervorgehoben hat, daß seine Idee urkonkrete Intuition sei. In der Hartmannschen Idee befindet sich also zunächst eine endliche, konstante Summa von Atomvorstellungen, welche alle untereinander gleich und nur durch ihre bestimmte räumliche Lage verschieden sind. Sie ergeben nach ihrer Realisation durch den Willen die Materie. Dazu kommen die Vorstellungen von den verschiedenen Formen der Materie und die Vorstellungen der mit der organisierten Materie verbundenen Individualseelen. Von allen dem ist in der Hegelschen Idee nichts zu finden. Die übrigen Unterschiede der beiden Ideen gehen aus der Betrachtung des ersten Teiles dieser Abhandlung genugsam hervor.

Auch der Schopenhauersche Wille tritt uns bei HARTMANN in einem wesentlich anderen Gewande entgegen. Zunächst bemerken wir die schon besprochene Unterscheidung von Potenz und Aktus, wonach der vorweltliche, d. h. der nicht-wollende Wille als potenzieller, der im Laufe des Weltprozesses mit der Idee erfüllte, wollende Wille aber als aktueller Wille anzusehen ist. In der Folge ergeben sich noch zwei Arten von Willen oder Willenszuständen, nämlich der soeben aus der Potenz in die Aktualität getretene, noch mit keinem Inhalt erfüllte und nur nach dem Wollen ringende Wille und der unselige, unbefriedigte außerweltliche Wille. Das ist dem einen, unteilbaren, sich stets gleich

bleibenden Willen SCHOPENHAUERS gegenüber wahrhaftig eine reiche Gliederung!

Während bei diesem Denker der Wille als das stets unbekannte Ding an sich gilt, von dem eine adäquate Erkenntnis nicht möglich ist und von dem nur gesagt werden kann, daß er die größte Ähnlichkeit mit dem empirischen Willen hat, wird dieses Prinzip von HARTMANN in immer höherem Maße anthropomorph dargestellt. Er, der bei SCHOPENHAUER absolut blind und leer ist, bekommt einen Inhalt in der Form der Vorstellung, wobei nach dem einfachen Rezept verfahren wird, daß der bewußte Wille eine bewußte, der unbewußte Wille eine unbewußte Vorstellung zum Inhalt hat.

Auch im Punkte der Individuation nimmt HARTMANN eine durchgreifende Änderung vor. Während bei SCHOPENHAUER der Wille sich in jedem Individuum ganz und ungeteilt darstellt, wird er im System des Unbewußten von der Idee in viele gegeneinander gekehrte Willensrichtungen zerspalten, welche eben dadurch, daß sie alle einen andersartigen Inhalt haben, verschieden sind. Damit ist die Lehre von der Willensverneinung bei beiden Denkern eine andere geworden. SCHOPENHAUER lehrt, daß jedes Individuum durch Willensverneinung seine Widergeburt verhindern könne. Bei HARTMANN tritt die Rückwendung des Willens ins Nichtsein erst dann ein, wenn die Majorität der Menschheit den Willen zum Leben verneint, vorausgesetzt, daß dieser verneinte Wille stärker ist als der gesamte in der übrigen Welt vorhandene Wille. Dieser Weltuntergang durch Parlamentsbeschluß ist von jeher Gegenstand des Spottes gewesen. In der Tat läßt diese Theorie, welche durch Übertragung eines ethischen Prinzips ins Metaphysische entstanden ist, an Absurdität nichts zu wünschen übrig.

Die beiden Prinzipe in ihrer Vereinigung bei Hartmann.

Nachdem wir Hartmann bei seiner Arbeit, die Prinzipe seiner beiden großen Vorgänger zurechtzuhobeln, beobachtet haben, bleibt uns noch die Aufgabe, ihre Vereinigung zu prüfen. Man kann wohl sagen, daß die Verbindung von Idee und Wille das wichtigste und schwierigste Problem der ganzen Hartmannschen Philosophie ist. Wichtig ist diese Aufgabe, weil überhaupt die Synthese von Schopenhauer und Hegel das Programm der Philosophie des Unbewußten ist, schwierig, wenn man an die vollkommene Heterogenität der beiden Prinzipe denkt, wie wir sie nach ihrer Entstehung aus dem Schopenhauerschen System verlassen haben.

Hartmann löst das Problem so, daß er zunächst Wille und Idee, die bei seinen Vorgängern selbständige Substanzen waren, zu Attributen macht, welche wesentlich als Funktionen aufgefaßt werden müssen. Während dies beim Willen leicht verständlich ist, wird man nicht so leicht sich mit dieser Fassung der Idee einverstanden erklären können, zumal ja das logische Formalprinzip stets ganz unveränderlich bleibt und als Präformation alles logischen Inhalts anzusehen ist. Deshalb lehrt Hartmann, daß die Idee nur in dem Sinne als Funktion anzusehen ist, als sie die stetig sich ändernde Determination des aktuellen Weltinhalts ist, also eine mit der Veränderung befaßte und darum selbst mit ihr

behaftete Tätigkeit ist.[1]) Nachdem wir Wille und Idee als Funktionen erkannt haben, belehrt uns HARTMANN, daß HEGEL und SCHOPENHAUER einen großen Fehler begangen hätten, indem sie ihre Prinzipe hypostasierten, während doch in Wirklichkeit eine Funktion nie ohne ein Subjekt, das sie ausübt, zu denken sei. Dieses Versehen berichtigt unser Philosoph alsbald und nimmt sowohl für das Wollen als auch für das Vorstellen ein Subjekt an, und da es sich darum handelt, die beiden Prinzipe zu vereinigen, so wird erklärt, daß dieses Subjekt beider Funktionen dasselbe sei. Die Attribute sind also substanziell identisch und nur funktionell verschieden. Somit ist das schwierige Problem spielend gelöst und uns bleibt nur noch übrig, die tiefe Weisheit HARTMANNS zu bewundern.

Die angegebene Lösung scheint auf den ersten Blick nur deshalb so plausibel, weil sie sich leicht durch eine Menge von Analogien stützen läßt, haben wir doch an uns selbst das beste Beispiel, daß ein Subjekt denken und wollen kann, ohne seine Einheit zu verlieren. Ferner gebraucht HARTMANN zur Veranschaulichung seiner Theorie sehr glücklich das von SCHELLING entlehnte Beispiel eines Magneten, in dem jedes Teilchen ebenso wie der ganze Magnet beide Arten der magnetischen Kraft enthält. Diese Gleichnisse können wohl veranschaulichen und über die Schwierigkeiten hinwegtäuschen, beweisen aber nichts. Die Lehre HARTMANNS über die Vereinigung von Wille und Idee muß verworfen werden, da sie mit der Natur der beiden Prinzipe im Widerspruch steht.

Beide Attribute sind, wie wir gesehen haben, auf dem Boden des Unbewußten erwachsen, welche Tatsache HARTMANN vollkommen anerkennt, indem er das absolute Wesen ausdrücklich als das Unbewußte bestimmt. Dies ist der Zentralbegriff seiner Philosophie, mit dem sie steht und fällt. Sein Hauptwerk hat fast nur die Aufgabe, die Tätigkeit dieses unbewußten, absoluten Wesens überall, z. B. in den Instinkthandlnngen, den Reflexbewegungen, den Heilungsprozessen, in der Geschichte, der Geschlechtsliebe, der künstlerischen Produktion, der Mystik usw. nachzuweisen.

Man müßte nun erwarten, daß diese „Erklärungen" psychologischer und biologischer Prozesse wiederum verwendet würden,

[1]) HARTMANN, Kategorienlehre. S. 96.

um aus den speziellen Erscheinungen, in denen das Unbewußte sich betätigen soll, neue Gesichtspunkte für die nähere Bestimmung des Absoluten selbst zu gewinnen. Statt dessen wird das Unbewußte nur wie ein „Deus ex machina" gebraucht, der überall da in die Lücken der Erklärung einzutreten hat, wo unsere gegenwärtigen psychologischen und biologischen Kenntnisse nicht ausreichen. Es läßt sich zeigen, daß HARTMANN bei allen seinen speziellen Ausführungen über die Wirksamkeit des Absoluten in der Welt der Lebensvorgänge und in dem geistigen Geschehen den zweifachen Fehler begeht.

Erstens wird das Unbewußte selbst so unbestimmt gelassen, daß man keinen Einblick darein gewinnt, weshalb ihm diese mannigfaltige Wirksamkeit in so verschiedenartigen Erscheinungsgebieten zukommen kann. Die näheren Eigenschaften, auf Grund deren das Unbewußte alles das leisten kann, was ihm HARTMANN zumutet, werden gewissermaßen vorausgesetzt. Daher kommt es, wie VOLKELT mit Recht hervorgehoben hat, daß in einzelnen Ausführungen das Prinzip des Unbewußten eine verschiedene Bedeutung annimmt. So nähert es sich z. B. bisweilen der Wirksamkeit eines persönlichen Gottes an. Besonders deutlich wird dies, wenn das Unbewußte uns geschildert wird, wie es aus allen möglichen Weltplänen den besten auswählt und sich zur Erreichung des Endziels in eine Entwicklung begibt, die in der kürzesten Zeit und auf so wenig schmerzvolle Art als möglich zur Willensverneinung führt.

Zweitens fehlt eine systematische Analyse der Erscheinungen, in denen sich das Unbewußte wirksam zeigt, mit Rücksicht auf die Frage, welche Eigenschaften des Unbewußten aus dieser seiner konkreten Wirksamkeit gefolgert werden müssen. Die Analyse der biologischen Erscheinungen würden z. B. HARTMANN genötigt haben, dem Unbewußten physikalische und chemische Kräfte beizulegen und diese hätten dann wieder durch komplizierte Überlegungen auf die Attribute des Unbewußten, Wille und Idee, zurückgeführt werden müssen, eine Arbeit, vor der HARTMANN vielleicht instinktiv zurückgeschreckt ist.

Die einzigen Eigenschaften, die aus der ganzen Phänomenologie des Unbewußten für diese etwa gefolgert werden dürfen, sind die, daß es sowohl eine große Intelligenz (welche HARTMANN durch den mystischen Begriff des Hellsehens erläutert), als auch

eine gewisse Allmacht, eine Kraft besitzt, die als Wille gedeutet wird. Hier macht sich gleich wieder der erwähnte Widerspruch breit, daß das Unbewußte sich einerseits zur Kraftersparnis gleichsam Maschinen baut, woraus überhaupt nur auf seine Intelligenz geschlossen werden kann, andererseits ihm eine unendliche Kraft zugeschrieben wird. Es kann also der eine Faktor immer nur auf Kosten des andern erhöht werden.

Selbst wenn nun schon zugegeben wird, daß die beiden Prinzipien Wille und Idee unmittelbar aus den empirischen Tatsachen erkannt werden könnten, so bringt der Begriff des Unbewußten selbst ihre Vereinigung auf die von HARTMANN angegebene Weise zu Fall.

Daß dem Bewußtsein nur eine peripherische Stellung zukomme, das Substanzielle der Welt aber vom Unbewußten gebildet werde, wußte man schon lange vor HARTMANN. Wie mächtig sich der von LEIBNIZ gepflanzte Keim bei KANT und SCHELLING entfaltet und namentlich bei HEGEL und SCHOPENHAUER zu einem Zentralbegriff ihrer Systeme wird, hat VOLKELT in seinem Werk über HARTMANN trefflich dargestellt. Wenn nun der Begriff des Unbewußten von so großer Wichtigkeit ist, so werden wir uns wundern, warum denn jene Denker sich so wenig mit ihm beschäftigt haben. Der Grund muß wohl darin gesucht werden, daß das Unbewußte nur der ganz leere und abstrakte Ausgangspunkt ist, der so schnell als möglich verlassen werden muß, daß es ein Begriff ist, der mehr zur Veranschaulichung und Erklärung eingeführt ist und daher eine Rolle, aber nur im Verborgenen, spielt.

Betrachten wir dies einmal näher. Nach HEGEL ist das Wirkliche nur das Konkrete, das in sich Unterschiedene, d. h. dasjenige, was schon Subjekt-Objekt ist. Die ewige Tätigkeit der Idee besteht eben darin, Unterschiede in sich zu setzen und sich aus diesen in eine höhere Einheit zurückzunehmen. Es kommt also ein unbewußtes Denken, d. h. ein solches ohne Subjekt und Objekt, in Wirklichkeit nicht vor, weshalb es überflüssig wäre, hierüber philosophieren zu wollen.

Bei SCHOPENHAUER ist der Wille an sich unbewußt, er hat kein Objekt sich gegenüber, durch das er zum Bewußtsein kommen könnte. Nur im beschränkten, menschlichen Intellekt wird er sich selber Objekt, erkennt sich aber nicht, wie er an sich ist, sondern

wie er dem menschlichen Intellekt kraft dessen Anschauungsformen von Raum und Zeit und der Kausalitätskategorie erscheint. Da wir nun von diesen Formen nicht zu abstrahieren vermögen, so können wir den unbewußten Willen nicht erkennen. Es genügt aber, wenn wir alle Erscheinungen auf die uns bekannteste, den Willen, welcher mit dem Ding an sich die größte Ähnlichkeit hat, zurückführen. Wieder tritt das Unbewußte wegen seiner gänzlichen Unerkennbarkeit in den Hintergrund, obgleich sowohl der Panlogismus als auch der Panthelismus auf diesem Begriff fundiert wird.

Indem beide Denker, HEGEL und SCHOPENHAUER, bei der subjektlosen Tätigkeit als dem letzten stehen bleiben, trotzdem sie damit, wie es den ersten Anschein hat, eine Denkwidrigkeit begehen und ganz unnötig eine Polemik gegen sich wachrufen, tragen sie nur die Konsequenz des Begriffs des Unbewußten. Es ist gar nicht möglich, das unbewußte Denken und Wollen anders zu denken, als mit Aufhebung der Unterschiede von Subjekt und Objekt, also als ein Denken, das sich selber denkt und als ein Wollen, das sich selbst bezweckt. Indem sich HARTMANN über dieses Postulat ganz ungeniert hinwegsetzt und die Vereinigung von Wille und Idee durch die Annahme eines gemeinsamen Subjekts, welches will und vorstellt, herbeiführt, stellt er sich in den entschiedensten Gegensatz zu seinem Prinzip des Unbewußten. Ein unbewußt denkendes Subjekt ist eine contradictio in adjecto. Denn für ein solches wäre der gedachte und gewollte Inhalt das Objekt. Durch die Spannung gegen dieses müßte es sofort zum Bewußtsein kommen. Das Unbewußte muß aber durchaus als Indifferenz von Subjekt und Objekt gefaßt werden, was die spekulativen Philosophen richtig erkannt hatten. So sagt HEGEL: „Denn die Spekulation fordert, in ihrer höchsten Synthese des Bewußten und Bewußtlosen (Unbewußten) auch die Vernichtung des Bewußtseins selbst, und die Vernunft versenkt damit ihre Reflektionen der absoluten Identität und ihr Wissen und sich selbst in ihren eigenen Abgrund.“ [1]) Die Phrase HARTMANNS, er habe den herumflatternden Hirngespinsten des subjektlosen Denkens und Wollens bei HEGEL und SCHOPENHAUER einen substanziellen Träger gegeben, wird dem gemeinen Verstande gut ein-

[1]) HEGEL, Philosophische Abhandlungen (Gesammelte Werke. Bd. I) S. 188.

leuchten, zeigt aber, daß der ausgesprochene Philosoph des Unbewußten diesen Begriff viel weniger scharf erfaßt hat, als seine spekulativen Vorgänger. Es eröffnet sich also die Alternative, entweder das System HARTMANNS als Dualismus anzusehen oder dem Absoluten das hindernde Prädikat der Unbewußtheit zu nehmen. Da die Betrachtung der Möglichkeit einer Vereinigung beider Attribute unsere Aufgabe ist, so wollen wir uns einmal zu dem letzteren Schritt entschließen. Damit hat sich das pantheistische System HARTMANNS unmittelbar in den Theismus verwandelt, indem jetzt außerhalb der Welt ein bewußtes, geistiges, unendliches Wesen steht, dessen Attribute Vernunft und Wille sind und das die Welt durch einen wunderbaren Schöpfungsakt ins Dasein gerufen hat. Besonders gegen die letztere Formulierung würde HARTMANN scharfen Protest eingelegt haben, da ihm die Welt als objektiv gesetzte Erscheinung des Wesens gilt. In der Tat aber ist eine creatio ex nihilo viel weniger widerspruchsvoll und wunderbar als dieser Hartmannsche Nonsens. Übrigens läßt sich das in der Geschichte der Philosophie geltende Gesetz, daß die Neubildung eines Systems immer bei dem Widerspruch eines vorhergehenden einsetzt, auch an dem von uns konstatierten Widerspruch erkennen, indem der Begriff des Unbewußten von einem Fortbildner der Hartmannschen Philosophie beseitigt und der Theismus eingesetzt worden ist.

Lassen wir also einmal das Hartmannsche Absolute als bewußtes Wesen gelten, so wäre damit der drohende Dualismus zunächst beseitigt, es erheben sich aber so viele Schwierigkeiten gegen diesen Semi-Theismus, daß wir diesen Ausweg verwerfen müssen. Wie nahe HARTMANN an den Theismus heranstreift, hat er selbst gefühlt und deshalb in der Philosophie des Unbewußten seiner Auseinandersetzung mit dieser Weltanschauung ein eigenes Kapitel gewidmet. Zunächst versteift er sich gegen sie auf den methodischen Einwand, daß die Unbewußheit des Absoluten so lange behauptet werden müsse, als nicht das Gegenteil nachgewiesen sei.[1]) Den Gegnern schiebt HARTMANN die Beweislast zu und erklärt den Zusatz der Bewußtheit der Aktionen des Absoluten für völlig wertlos und gleichgültig. HARTMANN konnte sich manchmal mit einer wirklich seichten Rhetorik begnügen.

[1]) Philosophie des Unbewußten II. S. 175.

Indessen würde die Entfernung der Unbewußtheit vom Absoluten eine so totale Umänderung nach sich ziehen, daß kein Stein des Systems auf dem andern bliebe.

Zunächst nämlich müßte der Pessimismus entfernt werden. Die empirisch festgestellte Tatsache der Schlechtigkeit der Welt erklärt HARTMANN durch die Annahme, daß die Vernunft des Absoluten beim Schöpfungsakt nicht beteiligt war und die Entstehung der Welt die Folge einer unbewußten, vernunftlosen Erhebung des Willens zum Wollen ist. Diese Theorie müßte aber bei der Annahme eines vernünftigen Absoluten beseitigt werden. Der Pessimismus ist aber der Motor des Weltprozesses, ohne den dieser nicht einen Schritt vorwärtskommen würde. Mit dem Begriff der Entwicklung, der unstreitig den Kernpunkt der ganzen Philosophie HARTMANNS bildet, würden auch die Theorien von der Bewußtseinsentstehung und der die Welterlösung herbeiführenden Willensverneinung umgestoßen werden müssen. Was bleibt dann noch von der ganzen Philosophie des Unbewußten übrig?

Wir werden also dabei stehen bleiben müssen, den Charakter des Hartmannschen Systems als Dualismus zu bestimmen und den Versuch einer wahrhaften Vereinigung der beiden Prinzipe als mißlungen anzusehen. Dies ist von der Kritik ganz einstimmig betont worden und dieser Punkt mit den verschiedensten Gründen bekämpft worden. So macht VOLKELT gegen die substanzielle Einheit von Wille und Idee geltend, daß keins der Attribute auf das andere hinweise, jede untrennbare Einheit aber aus dem innersten Wesen der Vereinigten hervorgehen müsse.[1]) Übrigens wird die Unzulänglichkeit des Hartmannschen Monismus sofort klar, wenn man sich dieses Unbewußte mit seinen widerspruchsvollen Eigenschaften ansieht. Auf der einen Seite ist es vernünftig, überbewußt, hellsehend, vollkommen irrtumsfrei, zielbewußt, auf der anderen Seite alogisch, dumm, blind, willkürlich, unersättlich usw. Gewiß streitet die Schönheit der Rose nicht mit ihrem Duft oder die Güte eines Menschen nicht mit seiner Wahrhaftigkeit, allein die beiden Arten von Eigenschaften, die dem Unbewußten zugeschrieben werden, heben sich einander auf.

Für seine Annahme einer Substanz mit zwei Attributen pflegt sich HARTMANN gern auf die gleichlautende Lehre des SPINOZA zu

[1]) VOLKELT, Das Unbewußte und der Pessimismus. S. 133.

berufen. Bei diesem Denker haben wir zwei vollkommen parallel laufende und miteinander übereinstimmende Modireihen, die sich in der Substanz gegenseitig durchdringen. Beide Attribute sind unendliche Determinationen der Substanz, d. h. in jedem von ihnen drückt sie ihre ganze Wesenheit aus. Der Unterschied beider fällt also in den reflektierenden Verstand. Diese großartige Lehre ist doch noch etwas ganz anderes als jene Theorie HARTMANNS, wonach den beiden heterogenen und einzel vollkommen kraftlosen Prinzipien ein ebenso ohnmächtiger Schemen als Träger angedichtet wird, so daß sie dann zu dreien plötzlich einen Halt bekommen sollen.

Wenn wir uns nun fragen, ob die Einführung zweier Attribute und ihre widerspruchsvolle Vereinigung vielleicht deshalb ertragen werden könne, weil dies die einzig mögliche Art der Welterklärung sei, so muß auch hier eine verneinende Antwort gegeben werden. Der Wille wird nämlich nur der herrschenden naturalistischen und materialistischen Geistesrichtung zuliebe unter dem Namen eines Realprinzips eingeführt. Am meisten tadelt HARTMANN seine Vorgänger und namentlich HEGEL wegen seines Idealismus, der ihn verhindere, den Begriff der Entwicklung streng durchzuführen. In der Tat schließt der Panlogismus die kosmogonische, geologische und biologische Entwicklung vollständig aus, was eine Folge der idealistischen Weltanschauung ist. Letztere Theorien sind nur auf realistischer Grundlage möglich, weshalb HARTMANN den erkenntnistheoretischen Schritt zum Realismus vollzieht. Es handelt sich nun für ihn darum, neben dem Idealprinzip ein Realprinzip zu finden. Als solches wird der Wille erklärt, obgleich er in Wirklichkeit ein ebenso geistiges Prinzip ist wie das Denken. Durch eine geschickte Sophistik wird dann der Wille mit der Kraft identifiziert und, da diese nur die supponierte Ursache der räumlichen Bewegung ist, so bekommt der Wille hierdurch Beziehung zum Raume und zur Körperwelt. Die Materie wird demnach aufgefaßt als eine konstante Summe von Kraftatomen, welche in einander abstoßende Ätheratome und einander anziehende Körperatome zerfallen.[1]) Sie entstehen nach HARTMANN dadurch, daß das Unbewußte zunächst die räumlichen Vorstellungen dieser Atome bildet und diese dann durch den

[1]) Philosophie des Unbewußten II. S. 116 ff.

Willen realisiert werden. Diese Lehre ist für uns gerade so wunderbar wie eine creation ex nihilo, da uns HARTMANN nicht zeigt, wie der Wille es anfängt, in die Vorstellungen hineinzukommen. Die reale Körperwelt ist also objektiv gesetzte Erscheinung des Wesens, d. h. eine Erscheinung ohne Subjekt. HAYM hat diesen „objektiven Idealismus" recht treffend als einen „mit grandioser Naivität und blinder Entschlossenheit formulierten Begriff" bezeichnet, dessen weitere Widerlegung wir uns ersparen können.

Der Wille erfüllt also ganz und gar nicht seine Aufgabe als Realprinzip. Da er aber hauptsächlich zur Erklärung einer realen Körperwelt und zwecks Aufnahme der Resultate der neueren Naturwissenschaft eingeführt und empfohlen wurde, so daß wir seine widerspruchsvolle Zusammenkoppelung mit der Idee gelten zu lassen geneigt waren, werden wir uns hüten, zu dem ersten Widerspruch noch eine weitere Denkwidrigkeit hinzuzufügen und mit HORAZ sagen: „Quod cum que ostendis mihi sic, incredulus odi."

Wir sehen, wie die widersinnigen Folgen die widerspruchsvolle Vereinigung von Idee und Wille in einem noch grelleren Licht erscheinen lassen, so daß wir auch von diesem Standpunkt aus unser schon gewonnenes Resultat bestätigen können, daß nämlich die Hartmannsche Umbildung des Schopenhauerschen und Hegelschen Systems als verfehlt anzusehen ist.

Schlußbemerkung.

Hartmann macht es zur Aufgabe seiner Philosophie, die nur relative Berechtigung der Standpunkte seiner beiden großen Vorgänger durch synthetische Vereinigung ihrer gegensätzlichen Momente zu überwinden und die glücklich gefundene Wahrheit dadurch immer reichlicher auszugestalten und zu vertiefen. Um zu erkennen, welcher Wert diesem an sich ganz einwandsfreien Unternehmen zukommt und um den Platz zu bestimmen, welchen das Hartmannsche System in der Geschichte der Philosophie beanspruchen kann, möge eine kurze historische Skizze erlaubt sein.

Für den unbefangenen Beobachter geht durch die Gesamtheit alles dessen, was er wahrnimmt, ein tiefeinschneidender Unterschied. Wie er sich selbst sowohl als denkendes und als körperliches Wesen erlebt, so sieht er auch zwei heterogene Welten sich gegenüber, die Welt des Geistes und der Materie. Die griechische Philosophie konnte diesen Dualismus nicht überwinden. In den großen Systemen des Plato und Aristoteles bestehen Geist und Materie nebeneinander, beide von Ewigkeit her, die Ursache ihres Seins in sich tragend.

Nun ist es das Grundgesetz aller Metaphysik, das Grundbedürfnis jedes spekulativen Denkens, das Hauptverlangen jedes religiösen Gemüts, der Vielheit der Erscheinungen gegenüber sich den Weltgrund als einen einheitlichen vorzustellen. Dies ist der

Punkt, in dem alle Linien zusammenfließen, das Ziel, dem jedes philosophische Denken mit Notwendigkeit zustrebt, so daß ein System um so höher bewertet werden muß, je begreiflicher und treffender es die Welt der Vielheit aus einem einzigen Prinzip erklärt. An diesem Maßstabe gemessen, würde dem Dualismus eines ARISTOTELES gegenüber der monistische Hylozoismus eines ANAXIMANDER eine höhere Stufe der Erkenntnis bedeuten.

Was nun den Dualismus zwischen Geist und Materie anbetrifft, so mußte man, um zum Monismus zu gelangen, die Gleichberechtigung beider Prinzipe aufheben und einem von beiden das Übergewicht geben. Da von jeher der Geist als das bessere, vollkommenere, der Materie überlegenere galt, so war es ganz natürlich, daß man diesen Faktor auf Kosten des andern erhöhte. Das Logische wurde hinaufgeschraubt zum Gott des Theismus. Der Materie dagegen wurde ihre Aseität geraubt und ihre Entstehung einem Schöpfungsakt des Absoluten zugeschrieben. Abgesehen von der Unbegreiflichkeit des Wunders, welches eine creatio ex nihilo in sich enthält, bleibt der Dualismus der einen schaffenden Substanz und vieler geschaffenen Pseudosubstanzen bestehen, so daß der Theismus keinen wirklichen Fortschritt zum Monismus bedeutet.

Eine wirkliche Förderung dieses großen Gedankens tritt erst ein in der vorkantischen Periode der neueren Philosophie, welche zunächst mit einem Dualismus einsetzte, aber durch ihr Vordringen zum Idealismus die gähnende Kluft zwischen Geist und Materie überbrückte. DESCARTES nämlich befreite die Materie von ihrem mythologischen Charakter, SPINOZA erhob sie zu einem göttlichen Attribut und LEIBNIZ löste sie in eine Summe von geistigen Wesen auf. Dadurch, daß die Materie vergeistigt wurde, daß sie mit dem Geiste als wesensgleich erkannt wurde, war das Rätsel gelöst.

Allein wir haben es hier zu tun mit den mystisch-genialen Konzeptionen großer Denker, die ihre Gedanken dogmatisch vortrugen. Diesen die nötige wissenschaftliche Grundlage und an Evidenz grenzende Gewißheit gegeben zu haben, ist das Verdienst KANTS durch seine Begründung des transzendentalen Idealismus. Der Raum, das Prinzip der Körperwelt im naiv-realistischen Sinne, das dem Begriff absolut Unzulängliche, wird als subjektive Anschauungsform erkannt.

Der aus dem Kritizismus hervorgehenden Identitätsphilosophie gelingt es, den von KANT aufgestellten Bedingungen der Möglichkeit metaphysischer Erkenntnis zu genügen. Eine Erkenntnis über unsern Bewußtseinsinhalt hinaus ist nur möglich, wenn das Bewußtseinstranszendente geistiger Natur ist. Die Nachfolger KANTS brauchten dessen Andeutung, daß das transzendentale Subjekt des Vorstellungsprozesses identisch sei mitdem Ding an sich, nur aufzugreifen, um zu einem idealistischen Pantheismus zu gelangen. Alles ist Geist, außer ihm existiert nichts. Im Selbstbewußtsein wird er sich selber Objekt.

Die geistige Tätigkeit offenbart sich uns im Denken und im Wollen. Daher kam es, daß der absolute Geist einmal als logische Vernunft aufgefaßt wurde, in dem sogenannten Panlogismus, der seinen Höhepunkt im Hegelschen System erreichte, während andrerseits SCHOPENHAUER die wollende Tätigkeit in den Vordergrund stellte und als das der Welt zugrunde liegende Prinzip den Willen erkannte. Beide Weltanschauungen bewegen sich auf dem Boden des transzendentalen Idealismus, der die Vorbedingung sowohl für die metaphysische Erkenntnis als für den Monismus ist.

Um zu einem einheitlichen Prinzip zu gelangen, steht aber noch der andere Weg offen, den Geist herabzusetzen, indem man ihn aus der Materie ableitet. Auch der Materialismus oder Hylozoismus ist eine monistische Weltanschauung, die wegen ihrer durch die exakte Forschung gelieferten Tatsachen und Beweise sich stets eines großen Anhangs erfreut hat, namentlich in solchen Zeiten, in denen die Naturwissenschaft florierte. Der Materialismus kennt aber nur eine einzige metaphysische Wahrheit, nämlich die Ewigkeit der Kraft und des Stoffes.

Es dürfte also klar sein, daß ein wahrhafter Monismus nur möglich ist entweder auf dem Boden des Materialismus oder auf der Grundlage des transzendentalen Idealismus. In letzterem Falle ist es natürlich für den Monismus gleich, ob das geistige Prinzip als logische Vernunft oder als Wille gefaßt wird.

HARTMANN erkennt nun das Streben nach Aufhebung der Gegensätze vollkommen an. Gemäß dem Hegelschen Gedanken, daß das letzte System alle vorhergehenden umfassen müsse, geht er auf eine Synthese der bestehenden Gegensätze aus. Als solche findet er vor auf der einen Seite Panlogismus und Panthelismus,

d. d. die Systeme, welche die der Welt zugrunde liegende Substanz als Geist auffassen und nur das Übergewicht einer der beiden geistigen Funktionen betonen. Auf der anderen Seite macht sich mit schroffer Gegensätzlichkeit der Materialismus breit und behauptet die Substanzialät der Materie. Man muß a priori dem Unternehmen, solche diametrale Gegensätze vereinigen zu wollen, skeptisch entgegentreten. Gewöhnlich wird das ganze Verfahren darauf hinauslaufen, die Unterschiede in das Absolute hinüberzuspielen, d. h. in die Nacht, in der alle Kühe schwarz sind.

Was zunächst das Verfahren HARTMANNS bei der Vermittlung zwischen Geist und Materie betrifft, so ist davon zu urteilen, daß sie ihm ganz und gar nicht gelungen ist. Der Versuch, eine reale, raumerfüllende Materie in Wille und Vorstellung aufzulösen, muß als vollkommen gescheitert angesehen werden, da Wille und Vorstellung geistige Prinzipien sind. Mit der Annahme einer realen Materie neben der geistigen Substanz wird das Hartmannsche System zum Dualismus und bedeutet damit einen ungeheuren Rückschlag gegen die monistischen Bestrebungen der neueren Philosophie. Der dualistische Gedanke in so unvermittelter Form ist seit etwa 2000 Jahren aus dem Gedächtnis der Menschheit verschwunden.

Ferner hat sich herausgestellt, daß die Vereinigung von Wille und Idee auf dem Boden des Unbewußten nicht möglich ist, sondern unmittelbar zum Theismus führt. Wie erwähnt, sind derartige Bestrebungen schon unternommen worden, deren Resultate also abgewartet werden müssen. Wenn man auf Analogien aus der Geschichte der Philosophie etwas gibt, so kann man an ARISTOTELES erinnern, dessen Dualismus dem Theismus so nahe kommt, daß diese Umbildung kaum Schwierigkeiten bereitet hat.

Das Mißglücken der Hartmannschen Philosophie hat gezeigt, daß eine Vereinigung von HEGEL und SCHOPENHAUER wohl nicht möglich ist, weil beide Systeme schon eine zu stark ausgeprägte Individualität haben. Ebenso wie die Deszendenztheorie eine Neubildung von Arten nicht aus hochentwickelten, sondern aus noch unfertigen Spezien annimmt und das erstere für ausgeschlossen hält, so scheint es auch nicht möglich zu sein, so allseitig durchgeführte Systeme wie die beiden genannten, synthetisch verknüpfen zu können. Nichtsdestoweniger darf die Philosophie des Unbewußten doch einen ehrenvollen Platz unter den Weltanschauungen der großen Denker beanspruchen, vor allem deshalb, weil sie zu-

erst die metaphysischen Fragen wieder in Fluß gebracht hat, so daß nicht mehr, um mit HEGEL zu sprechen, der traurige Anblick eines hochgebildeten Volkes ohne Metaphysik geboten wird und die Philosophie ein Tempel ohne Allerheiligstes ist. Man hat die Verdienste der Hartmannschen Philosophie auch anderwärts gesucht. So findet DORNER z. B. die große Bedeutung der Hartmannschen Metaphysik darin, daß sich in ihr der Zusammenstoß von Brahmanismus und Buddhismus mit dem Christentume spiegelt.[1]) Dieser Vorteil scheint uns nun allerdings recht weit hergeholt zu sein. Am richtigsten hat wohl VOLKELT die Philosophie HARTMANNS bewertet, indem er sie für die Brücke hält, die zu dem die Zukunft beherrschenden Hegelschen System hinüberführt. Dieser Hinweis von VOLKELT auf die Bedeutung der Philosophie HEGELS für die Zukunft ist aber nicht etwa so zu verstehen, daß die heutige Philosophie die Aufgabe hätte, das orthodoxe Hegelsche System einfach wieder zu erneuern. Es wird sich wahrscheinlich vielmehr darum handeln, die Grundgedanken des panlogistischen Idealismus zu vereinigen mit der positivistischen Auffassung von der Grundlegung der Philosophie aus den verschiedenen Gebieten der empirischen Forschung heraus.

Ähnlich drückt sich auch FALCKENBERG aus, indem er sagt: „Die Erneuerung des Fichte-Hegelschen Idealismus mittels einer Methode, welche den Anforderungen der Gegenwart durch engeren Anschluß an die Erfahrung, allseitige Verwertung der Erträgnisse der Natur- und Geisteswissenschaften und durch strengen und behutsamen Beweisgang gerecht wird, darin sehen wie die Aufgabe der Zukunft“ [2]).

Zum Schluß möge noch das gewichtige Zeugnis eines der hervorragendsten philosophischen Forscher der Gegenwart, die Prognose, die WUNDT der Zukunft der Philosophie gestellt hat, in die Wagschale gelegt werden. Er sagt: „In welcher Richtung aber die wirkliche Zukunft der Philosophie liegt, das scheint kaum zweifelhaft, wenn überhaupt die Vergangenheit über die Zukunft belehren kann. Die zwei hervorragendsten Erscheinungen des verflossenen Jahrhunderts, die bei allen Mängeln, die ihnen anhaften, bedeutsame Keime in sich zu schließen scheinen, sind

[1]) cf. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Bd. 129. S. 33.
[2]) FALCKENBERG, Geschichte der neueren Philosophie. S. 571. Leipzig 1905

Hegels Philosophie des Geistes auf der einen, und der Positivismus auf der anderen Seite. In der Überwindung dieser Mängel (sc. der dialektischen Methode auf seiten des Hegelschen Systems und der Vernachlässigung der Geisteswissenschaften auf seiten des Positivismus) der beiden geschichtlich bedeutsamsten Richtungen der jüngsten Vergangenheit und in der strengen Beachtung der allgemeinen Prinzipien und Forderungen des wissenschaftlichen Denkens muß daher die wissenschaftliche Philosophie der Gegenwart ihre Aufgabe erblicken" [2]).

Wegen ihrer auf das Universale gerichteten Tendenz und ihres Bestrebens, alle nur möglichen Gebiete der Natur und Geisteswelt in ihren Gesichtskreis zu ziehen, kann das Hartmannsche System als Vorläufer jener Zukunftsphilosophie gelten und wenn auch nur als Versuch, die beiden großen Gebiete menschlichen Wissens ins Einvernehmen zu setzen, steter Anerkennung bei den Späteren gewiß sein.

[2]) Wundt, Einleitung in die Philosophie. S. 268 f. Leipzig 1901.

Druck von Radelli & Hille in Leipzig.

Ich, Johannes Grubich, wurde geboren am 17. Dezember 1886 zu Schneidemühl als Sohn des Oberlehrers Dr. Grubich, Ritter des Roten Adlerordens IV. Klasse, und seiner Ehefrau Emma geb. Kühne. Nach dem Besuch des Gymnasiums zu Schneidemühl, das ich Ostern 1905 mit dem Zeugnis der Reife verließ, studierte ich auf den Universitäten Münster und Berlin Philosophie und klassische Philologie. Das mündliche Examen der Doktorprüfung bestand ich am 27. Juli 1908.

3 0112 072870055